Originalveröffentlichung in: Archiv für Religionsgeschichte 3, 2001, S. 108-134

Das Geheimnis der Wahrheit

Das Konzept der „doppelten Religion" und die Erfindung der Religionsgeschichte

Jan Assmann/Heidelberg

I: Panbabylonismus und Ägyptomanie

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erhitzte der „Babel-Bibel-Streit" die Gemüter und löste erhitzte Debatten über den Exklusivitätsanspruch der biblischen Offenbarung aus. Die Entdeckung der Fluterzählung im babylonischen Mythos von Atrachasis führte ihrerseits zu einer Flut von Entdeckungen immer neuer religionsgeschichtlicher Parallelen zwischen „Bibel" und „Babel", die schließlich in der These kulminierten, daß die biblische Religion weitgehend ein Plagiat der babylonischen sei.[1] Dieser Streit führte einerseits im Zeichen des Kulturprotestantismus zum Aufblühen der „religionsgeschichtlichen Schule" und einer Liberalisierung der alttestamentlichen Theologie, die sich um die Aufhellung der Übertragungswege bemühte, auf denen babylonische und andere Motive in die israelitische Religion und in die Bibel gedrungen waren, und andererseits in Reaktion darauf zur Verschärfung der Grenze zwischen Religion und Religionen, Offenbarung und Heidentum, der Bibel und allem, wofür „Babel" stand, in Form etwa der „dialektischen Theologie" von Barth und Gogarten.

Wenige dürften sich damals daran erinnert haben, daß hundert bis zweihundert Jahre vorher die biblische Offenbarung schon einmal Gegenstand einer ganz entsprechenden Debatte gewesen war. Damals bildete nicht Babel, sondern Ägypten den geschichtlichen Kontext und Hintergrund, vor dem die Aussagen der Bibel gelesen wurden. Auch hier ging es um die These, die biblische Religion sei in zentralen Punkten aus Ägypten übernommen waren. Der „Panbabylonismus" der vorletzten Jahrhundertwende hatte gewisse Parallelen in der „Ägyptomanie" des 18. Jahrhunderts[2], die in der

[1] S. z. B. M. T. Larsen, The Babel/Bibel Controversy and its Aftermath", in: J. M. Sasson (Hg.), *The Civilizations of the Ancient Near East*, I, New York 1995, 95–106.

[2] Aus der immensen Literatur zu diesem Gegenstand verweise ich nur auf W. Seipel (Hg.), Ägyptomanie. Europäische Ägyptenimagination von der Antike bis heute, Wien 2000. Zum 18. Jh. s. bes. Dirk Syndram, *Ägypten-Faszinationen. Untersuchungen zum Ägyptenbild im europäischen Klassizismus bis 1800.* Frankfurt/Bern/New York/Paris 1990.

These gipfelte, Ägypten sei „der Ursprung aller Religion“.[3] Zwischen diesen beiden Bewegungen, der Ägyptomanie des späten 18. und dem Panbabylonismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts lag, was man „die historistische Wende“ nennen könnte. Damit nahm die Frage nach dem Ursprung einen völlig anderen Charakter an; aus einer theologisch-philosophischen wurde eine spezifisch wissenschaftliche, historische, archäologische und philologische Fragestellung, kurz: aus Gelehrsamkeit wurde Wissenschaft. Die Terminologie spiegelt diesen Wandel deutlich genug wider: wir sprechen von „Ägyptomanie“, aber nicht von „Babylomanie“, sondern verstehen unter Panbabylonismus eine zwar überholte, aber doch wissenschaftliche Richtung. Über dieser Differenz ist die Konstanz der Fragestellung außer Sicht geraten, und so gilt auch die Religionsgeschichte als ein Kind des Historismus.[4] Dabei läßt sich leicht zeigen, daß die Motive der Ägyptomanie in bestimmten Richtungen der Religionsgeschichte wie z.B. dem Panbabylonismus ebenso weiterleben, wie umgekehrt die religionsgeschichtlichen Fragestellungen des 19. und 20. Jahrhunderts in der gelehrten Auseinandersetzung mit dem alten Ägypten einen Vorlauf haben. Diesem zweiten Ziel widmet sich der folgende Beitrag.

Im 17. und 18. Jahrhundert, im Zeichen theologischer und antiquarischer Gelehrsamkeit, ging es nicht nur um einzelne mythologische Motive wie die Sintflut, sondern um den Kern der Offenbarung, den Monotheismus, sowie die Fülle der Gesetze, in denen sich diese Gottesidee als religiöse und moralische Praxis konkretisierte. Im 18. Jahrhundert wurde die These diskutiert, daß Mose zusammen mit den meisten seiner Gesetze auch den Monotheismus aus Ägypten übernommen habe; dort nämlich sei die Lehre von der Einheit des Gottes seit alters bekannt, aber nur wenigen, zum Herrscheramt auserlesenen Eingeweihten mitgeteilt worden. Mose, am ägyptischen Hof als Prinz erzogen, gehörte natürlich zu diesem hochexklusiven Personenkreis und lernte in den Mysterien nicht nur die erhabene Lehre des Einen kennen, sondern auch die hieroglyphische Form, in der diese Lehre verhüllt werden mußte, um sowohl vor Mißbrauch und Mißverständnis, als auch vor Vergessen bewahrt zu bleiben. Aus den ägyptischen Hieroglyphen formte er hebräische Gesetze, um die Lehre einem ganzen Volk zur verbindlichen Religion und Verfassung zu geben.

Auslöser dieser älteren Debatte waren aber keine archäologischen, epigraphischen und philologischen Entdeckungen wie im 19. Jahrhundert. Die Hieroglyphen waren noch nicht entziffert[5], und Ausgrabungen fanden allenfalls in Rom, aber nicht in Ägypten statt. Was das alte Ägypten anging, war man noch ganz auf die antiken Quellen, vor allem die griechischen Autoren und die Kirchenväter angewiesen. Der Auslöser dieser Debatte war ein Buch, das diese antiken Quellen noch einmal zusammengetragen und

[3] Charles F. Dupuis, *Origine de tous les cultes, ou la religion universelle*. 12 vols. in 7. Paris, 1795. Aufschlußreiches hierzu bei M. Bernal, *Black Athena I, vol.1: The Fabrication of Ancient Greece*, 1785–1985, New Brunswick 1987.

[4] Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997. Sinnigerweise ziert dieses Buch als Umschlagbild ein Aquarell von Vivant Denon, einer Hauptfigur der „Ägyptomanie“ am Vorabend der historistischen Wende. Für Denon war die ägyptische Baukunst nicht „die Kindheit der Kunst, vielmehr ist sie die Norm aller übrigen“. Zu Denon s. Friederike Werner in Seipel (Hg.), *Ägyptomanie*, 88–90.

[5] Dieser Umstand war den Zeitgenossen freilich nicht unbedingt bewußt, da man in den *Hieroglyphika* des Horapollon den Schlüssel zur Entzifferung der Hieroglyphen in der Hand zu haben glaubte. Zu den Errungenschaften der historistischen Wende gehört bereits die Entdeckung, daß es hier eine Wissenslücke gab.

unter einer neuartigen Fragestellung systematisch ausgewertet hatte. Dieses Buch war zwar schon im Jahre 1685 erschienen, brauchte aber mehr als ein halbes Jahrhundert, um seine revolutionierenden Wirkungen zu entfalten, Wirkungen übrigens, die der Autor selbst in keiner Weise angestrebt zu haben schien. Die Rede ist von John Spencer und seinem monumentalen Werk *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et Earum Rationibus libri tres*, das 1685 in Cambridge erschienen war, im Jahr darauf bereits eine Neuauflage in Den Haag erlebte und von da an des öfteren, z. T. mit Erweiterungen und Ergänzungen nachgedruckt wurde.[6] Der Name John Spencers stand im 18. Jahrhundert für die ägyptische Variante der Bibel-Babel-Debatte, die ebenso dem Historismus des 19. Jahrhunderts und der entstehenden Religionsgeschichte vorausging, wie der daraus hervorgegangene Bibel-Babel-Streit der religionsgeschichtlichen Schule des 20. Jahrhunderts.

Obwohl die ältere Debatte um den ägyptischen Ursprung des biblischen Monotheismus in Vergessenheit geraten war, wie ja überhaupt dem entstehenden Historismus des 19. Jahrhunderts im strahlenden Licht der neuen Entdeckungen und Entzifferungen alle vorangegangene Forschung als ein dunkles Zeitalter erschien, knüpfte doch einer der Protagonisten der neuen religionsgeschichtlichen Schule, William Robertson Smith, an den inzwischen völlig vergessenen John Spencer an und widmet ihm im Vorwort seiner *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) folgende Zeilen:

> The value of comparative studies for the study of religion of the Bible was brought out very clearly two hundred years ago, by one of the greatest English theologians, Dr. John Spencer, Master of the Corpus Christi College in Cambridge, whose Latin work on the ritual laws of the Hebrews may justly be said to have laid the foundations of the science of Comparative Religion, and its special subject, in spite of certain defects that could hardly have been avoided at the time when it was composed; it still remains by far the most important book on the religious antiquities of the Hebrews. But Spencer was so much before his time that his work was not followed up; it is often ignored by professed students of the Old Testament, and has hardly exercised any influence on the current ideas which are the common property of educated men interested in the Bible.

John Spencer, ein vergleichender Religionswissenschaftler „avant la lettre“ und, so möchte man hinzusetzen, „sans le savoir“! Selten bewahrheitet sich die These, daß sich der „Text“ eines Buches erst in seiner Rezeptionsgeschichte herstellt, so eindrucksvoll wie in diesem Fall, wo ein heutiger Leser in diesem eindrucksvollen Werk barocker Gelehrsamkeit und großer theologischer Beredsamkeit nur mit Mühe, wenn überhaupt, die umstürzenden und bahnbrechenden Gedanken und Ansätze wiederfinden kann, die spätere Zeiten in es hineingelesen haben. Und doch darf man die Rezeptionsgeschichte eines Werks nicht als ein Mißverständnis abtun, weil sie im Widerspruch zu den explizit dargelegten Absichten des Autors steht. Erstens mag ein gehöriges Maß an Tarnung im Spiel sein, womit bei kontroverstheologischer Literatur immer zu rechnen ist und zumal bei Autoren, die ein hohes kirchliches Amt riskierten. Zweitens muß ein Autor sich über

[6] Leonard Chappelow gab 1727 eine Neuausgabe heraus, die bereits einen Anhang mit Erwiderungen Spencers auf Kritiker seines Buches enthält. Der schönen Tübinger Ausgabe von 1732 hat C.M. Pfaff eine lateinische Zusammenfassung der Kontroversen vorangestellt, die das Buch in den ersten fünfzig Jahren seit seiner Erscheinung ausgelöst hatte.

den ganzen Sinngehalt seines Textes nicht unbedingt im Klaren sein, wie ich selbst es im Zuge der Debatten und Disputationen im Anschluß an mein Buch *Moses der Ägypter* lebhaft erfahren habe.[7] Drittens schließlich ist die Rezeptionsgeschichte der in einem Text explizit und implizit enthaltenen Semantik nie ganz äußerlich und zufällig.

In diesem Beitrag möchte ich nun einmal nicht, wie es üblich ist, von einem Werk ausgehend noch einen Ausblick auf seine Rezeptionsgeschichte werfen, sondern umgekehrt durch diese Rezeptionsgeschichte hindurch zu dem Werk selbst zurückgehen. Dabei beginne ich nicht bei W. Robertson Smith, der einen vollkommen isolierten Fall darstellt, sondern bei Karl Leonhard Reinhold, der Wiener Freimaurerloge „Zur wahren Eintracht" und ihrem durchaus religionsgeschichtlichen Projekt der Erforschung antiker Mysterienreligionen, also mit der Zeit, in der die von Spencer angestoßene Debatte um den ägyptischen Ursprung des biblischen Monotheismus auf ihrem Höhepunkt stand.[8] Wir haben es hier also, genau genommen, nicht mit einem reinen Phänomen des 17. Jahrhunderts zu tun wie bei den anderen in diesem Heft behandelten Autoren, sondern mit dem Phänomen einer Interaktion zwischen dem 17. und dem 18. Jahrhundert, einem Buch und seinen Lesern, einer Revolution und dem, was sie selbst als ihren Ursprung in Anspruch nimmt.

II: Der Verrat der Mysterien: Reinhold und Schiller

Der Ausdruck „Revolution", nicht im politischen, sondern im geistigen Sinne, scheint mir nicht zu hoch gegriffen. Reinholds Buch *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste Freymauerey*, erschienen 1787[9], ist ein kühnes, ja revolutionäres Werk und noch mehr gilt das für Schillers Essay „Die Sendung Moses", der Reinholds Abhandlung auf eine Handvoll durchschlagender Gedanken, Begriffe und, vor allem, Zitate zuspitzt.[10] Drei

[7] Vgl. Gerhard Kaisers Kritik in der FAZ vom 2. 11. 2000, Patrick Bahners Bericht über eine Diskussion zwischen Kaiser und mir in der FAZ vom 22. 11. und meine Replik in derselben Zeitung vom 28. 12. In diesem Buch beschäftige ich mich in größerem Zusammenhang mit John Spencer auf S. 83–117.

[8] Zu Karl Leonhard Reinhold gibt es einige neuere Monographien, die aber nicht auf die *Hebräischen Mysterien* eingehen: A. Klemmt, *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, Hamburg, 1958; Gerhard W. Fuchs, *Karl Leonhard Reinhold -- Illuminat und Philosoph, Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken*, Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1994; Yun Ku Kim, *Religion, Moral und Aufklärung. Reinholds philosophischer Werdegang*, Frankfurt, 1996. Viel Biographisches zu Reinhold und zum Orden der Illuminaten, dem Reinhold angehörte, findet sich bei Hans-Jürgen Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, Tübingen 1996, vgl. auch Wolf-Daniel Hartwich, *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann*, München 1997, 29–49; Verf., *Moses der Ägypter*, 171–186 und M. Meumann, „Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Karl Leonhard Reinhold und die Wiener Fraimaurerloge ‚Zur Wahren Eintracht'", in: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg 1999, 288–304, bes. 293–302.

[9] Auf der Titelseite des Buches wird zwar 1788 als Erscheinungsdatum angegeben; da es jedoch in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* vom 25. 10. 1787 bereits besprochen wird, muß es schon 1787 erschienen sein, wie Schings, *Die Brüder*, 137 Anm. 30 zeigt, vgl. mit anderen Indizien auch M. Meumann (Anm. 8).

[10] Eine sehr eingehende Darstellung der Abhängigkeit Schillers von Reinhold in dieser Sache gibt Christine Harrauer, „Ich bin, was da ist.". Die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit". *Sphairos. Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik* 107/108. Wien, 1994/95, 337–355.

dieser Zitate haben unter anderem den Weg auf Beethovens Schreibtisch gefunden, der sie sich mit eigener Hand aus Schillers Essay abgeschrieben und, unter Glas gerahmt, vor sich aufgestellt hatte. Das sagt, meine ich, alles über die Wirkung und Durchschlagskraft dieser Thesen. Reinhold aber beruft sich für seine These explizit auf drei Gewährsleute: die englischen Theologen Dr. John Spencer und Dr. William Warburton, sowie überraschenderweise und weit in die Geschichte zurückgreifend auf den jüdischen Philosophen Rabbi Moses ben Maimon (Maimonides oder Rambam, 1135-1204).

Karl Leonhard Reinhold, geb. 1757, war im Jahre 1783 Mitglied der Wiener Loge Zur wahren Eintracht, einer Forschungsloge nach Art heutiger wissenschaftlicher Akademien. Man kam zusammen, um sich den Vortrag eines Logenbruders anzuhören. Das zentrale Forschungsprojekt der Loge war die Erforschung der antiken Mysterienreligionen. Ignaz von Born, Meister vom Stuhl, machte selbst den Anfang mit einer Abhandlung über die Mysterien der Aegyptier.[11] Darin zitiert er das von Plutarch und Proklus erwähnte „verschleierte Bild zu Sais" und zieht eine ausdrückliche Parallele sowohl zur Freimaurerei als auch zu seinem eigenen Metier, der Naturwissenschaft (v. Born war Mineraloge):

> Die Kenntniß der Natur ist der Endzweck unsrer Anwendung. Diese Zeugerinn, Nährerinn und Erhalterinn aller Geschöpfe verehren wir unter dem Bilde der Isis. – Nur jener deckt ihren Schleyer ungestraft auf, der ihre ganze Macht und Kraft kennet.[12]

Die Vorträge wurden in dem von Ignaz v. Born herausgegebenen Journal für Freymaurer veröffentlicht. v. Born selbst setzte die Reihe mit einem Beitrag über die Mysterien der Indier fort, andere schrieben über „Die Magie der alten Perser und die mithrischen Geheimnisse", „Die kabirischen Mysterien", die „phönizischen Mysterien" sowie zwei Abhandlungen über die „hebräischen Mysterien". Bis zum Abbruch des Journals für Freimaurer im Jahre 1786 waren so nicht weniger als neun Texte zur Erforschung der antiken „Mysterien" zusammengekommen.[13] Die Beiträge über die kabirischen und die hebräischen Mysterien stammen von Reinhold; sie sind auch die weitaus bedeutendsten. Im November 1783 mußte Reinhold nach Leipzig fliehen; dort veröffentlichte er seine beiden letzten Vorträge unter seinem Illuminatennamen Br. Decius als Buch: *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, Leipzig 1788 [1787].[14]

In diesem Buch zieht Reinhold die letzten Konsequenzen aus Überlegungen, zu denen Spencer den Anstoß gegeben hatte. Daher müssen wir hier etwas näher darauf eingehen. Die Kernthese ist, daß die Gottheit der ägyptischen Mysterien und der Gott des Mose eins und dasselbe sind. Drei Kernsätze der ägyptischen Religion, so Reinhold, sagen genau dasselbe wie die Selbstvorstellung Gottes nach Ex. 3.14 „Ich bin der ich bin" bzw., in Martin Bubers Übersetzung, „ich werde dasein, als welcher ich dasein werde", was Reinhold, der wie alle damaligen christlichen Theologen und Philosophen vom griechischen Text der Septuaginta (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν.) ausging, wiedergibt als „Ich bin das wesentliche Daseyn":

[11] Ignaz von Born, „Über die Mysterien der Aegyptier." *Journal für Freymaurer*, 1 (1784), 17–132.
[12] Ignaz v. Born „Über die Mysterien der Aegyptier", 22. Er zitiert als seine Quelle Plutarch.
[13] S. hierzu Markus Meumann, „Zur Rezeption antiker Mysterien" (Anm.8).
[14] Vgl. Anm. 9 und 10 sowie auch meine Schrift *Das verschleierte Bild zu Sais. Schillers Ballade und ihre ägyptischen und griechischen Hintergründe*, Lectio Teubneriana VIII, Leipzig 1999.

Erstens ein Vers aus einem orphischen Hymnus[15]: „Er ist einzig, von ihm selbst allein. Und diesem Einzigen sind alle Dinge ihr Dasein schuldig", sowie zweitens und drittens die von Plutarch und Proklos überlieferte und von Reinhold aus unerfindlichen Gründen verdoppelte Inschrift im Tempel zu Sais (a) „Ich bin was da ist" und (b) „Ich bin alles was da ist, war und sein wird. Kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet". Das sind genau die drei Sätze, die sich Beethoven abgeschrieben und unter Glas gerahmt auf den Schreibtisch gestellt hatte. Dort wurden sie von seinem Biographen Anton Schindler gefunden. Schindler erkannte ihre Herkunft nicht, riet aber sofort auf altägyptische Weisheit, die Beethoven vermutlich aus einem damals gerade erschienenen ägyptologischen Buch von Champollion-Figeac abgeschrieben habe.[16] Dieser Irrtum beweist, daß diese Sätze damals nicht nur als das Credo einer deistischen Bildungsreligion, sondern auch als Quintessenz altägyptischer Weisheit galten, und wer nicht wußte, daß sie von Plutarch und aus einem orphischen Hymnus stammten, wußte doch wenigstens soviel, daß sie ägyptisch waren.

Mose tut nichts anderes als diese in den ägyptischen Mysterien erfahrene Gottheit in hebräische Begriffe zu übersetzen, um sie seinem Volk zu vermitteln. Die Ägypter hatten diese Erkenntnis im geheimnisvollen Gewand der Hieroglyphenschrift verhüllt, um sie nur denen zu enthüllen, die sie für stark, klug und tugendhaft genug hielten. Moses dagegen macht sich anheischig, ein ganzes Volk in diese Wahrheit einzuweihen. Dieses Problem wird für Reinhold der Ausgangspunkt einer genialen Auslegung des Mosaischen Ritualgesetzes, die auf Spencer zurückgreift. Die Wahrheit mußte einem Volk enthüllt werden, das unfähig war, sie mit dem Verstand zu begreifen. Da Moses an ihren Verstand nicht appellieren konnte, mußte er ihre Sinne ansprechen. Er mußte sich auf blinden Glauben und Gehorsam verlassen und griff daher auf Wunder und körperliche Züchtigung zurück. Und da er nicht gut jeden Tat Wunder vollbringen konnte, mußte er seine neue Religion der beschränkten Fassungskraft des Volkes anpassen und in eine Sache des Leibes anstatt der Seele übersetzen. Blinder Glaube auf der einen Seite, und körperliche („fleischliche") Disziplin oder *halakha* auf der anderen, sind nichts als ein unabdingbarer Ersatz für das fehlende vernunftgemäße Verste-

---

[15] Chr. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen hieros logos – Beobachtungen zu OF 245 und 247* (sog. *Testament des Orpheus*). Classica Monacensia 7, Tübingen 1993, 26–27.

[16] Siehe hierzu Erhart Graefe, „Beethoven und die ägyptische Weisheit," *Göttinger Miszellen* 2 (1972), 19–21 mit Verweis auf Anton F. Schindler, *Biographie von Ludwig van Beethoven*, 3. Aufl. Münster 1860, 161. In der von Ignaz Moscheles herausgegebenen und übersetzten englischen Ausgabe von 1841 *The Life of Beethoven*, (Mattapan, 1966), Bd 2, 163. heißt es hierzu und hinsichtlich von Beethovens religiösen Überzeugungen: „If my observation entitles me to form an opinion on the subject, I should say he (scil. Beethoven) inclined to Deism; in so far as that term might be understood to imply natural religion. He had written with his own hand two inscriptions, said to be taken from a temple of Isis". Beethovens Text, den Schindler in Faksimile wiedergibt, lautet:
„Ich bin, was da ist //
// Ich bin alles, was ist, was war, und was seyn wird, kein sterblicher Mensch hat meinen Schleyer aufgehoben //
// Er ist einzig von ihm selbst, u. diesem Einzigen sind alle Dinge ihr Daseyn schuldig//"
Die Sätze sind durch doppelte Schrägstriche voneinander abgesetzt. Der dritte ist vielleicht später zugefügt; die Handschrift wirkt kleiner und flüchtiger.
Beethoven war kein Freimaurer, hatte aber enge Freunde unter Freimauerern und Illuminaten, zu denen etwa Beethovens Lehrer Neefe gehörte.

hen. Die Ritualgesetze aber bilden die „kleinen Mysterien", hinter deren Schleier die „großen Mysterien" der All-Einheit Gottes verborgen bleiben.

Schiller gibt in seinem Vortrag *Die Sendung Moses*[17] diesen Gedanken eine noch schärfere Wendung. Moses mußte die erhabene Gottesidee der ägyptischen Mysterien verformen und reduzieren, um sie zum Motor der israelitischen Ethnogenese, zur Grundlage einer politischen Verfassung und zum Gegenstand einer öffentlichen Religion zu machen. An die Stelle des Höchsten, namenlosen Wesens setzt Schillers Mose den „Nationalgott" Jahweh. Diese strategische Verformung bringt Mose in bedenkliche Nähe zum Vorwurf des Betrugs, den der klandestin zirkulierende Traktat *De Tribus Impostoribus*[18] erhoben hatte und gegen den Schiller seinen Mose in Schutz zu nehmen bestrebt ist:

> „Welchen Gott sollte er ihnen verkündigen, und wodurch kann er ihm Glauben bei ihnen verschaffen? Soll er ihnen den wahren Gott, den Demiurgos oder Jao, verkündigen, an den er selbst glaubt, den er in den Mysterien kennen gelernt hat? Wie könnte er einem unwissenden Sklavenpöbel, wie seine Nation ist, auch nur von ferne Sinn für eine Wahrheit zutraun, die das Erbteil weniger ägyptischer Weisen ist und schon einen hohen Grad von Erleuchtung voraussetzt, um begriffen zu werden? ... Soll er ihnen einen falschen und fabelhaften Gott verkündigen, gegen den sich doch seine Vernunft empört, den ihm die Mysterien verhaßt gemacht haben? Dazu ist sein Verstand zu sehr erleuchtet, sein Herz zu aufrichtig und zu edel. Auf eine Lüge will er seine wohltätige Unternehmung nicht gründen. ... Also darf es nicht auf Betrug, es muß auf Wahrheit gegründet sein. Wie vereinigt er aber diese Widersprüche? Den wahren Gott kann er den Hebräern nicht verkündigen, weil sie unfähig sind ihn zu fassen; einen fabelhaften will er ihnen nicht verkündigen, weil er diese widrige Rolle verachtet. Es bleibt ihm also nichts übrig, als ihnen seinen wahren Gott auf eine fabelhafte Art zu verkündigen. ... Er legt also seinem Gott diejenigen Eigenschaften bei, welche die Fassungskraft der Hebräer und ihr jetziges Bedürfnis eben jetzt von ihm fordern. Er paßt seinen Jao dem Volke an, dem er ihn verkündigen will, er paßt ihn den Umständen an, unter welchen er ihn verkündet, und so entsteht sein Jehovah. ... Er machte den Demiurgos in den Mysterien zum Nationalgott der Hebräer, aber er ging noch einen Schritt weiter. Er begnügte sich nicht bloß, diesen Nationalgott zum mächtigsten aller Götter zu machen, sondern er machte ihn zum einzigen, und stürzte alle Götter um ihn her in ihr Nichts zurück.... So rettete er in dem Bild, worin er ihn den Hebräern vorstellte, die zwei wichtigsten Eigenschaften seines wahren Gottes, die Einheit und die Allmacht, und machte sie wirksamer in dieser menschlichen Hülle ... "

---

[17] *Sämtliche Werke IV: Historische Schriften*, hg. H. Koopmann, München 1968, 737–757.

[18] Zweisprachige Ausgaben: Wolfgang Gericke, *Das Buch „De Tribus Impostoribus"*, Berlin, 1982; Gerhard Bartsch und Rolf Walther (Hgg.), *De Tribus Impostoribus Anno MDCIIC. Von den drei Betrügern 1598* (Moses, Jesus, Mohammed), Berlin, 1960). Dieser lateinische Text, der gewöhnlich durch sein Incipit „Deum esse" identifiziert wird, geht, wie Winfried Schröder endlich klarstellen konnte, auf das Jahr 1688 zurück, s. jetzt Anonymus [Johann Joachim Müller], *De Impostoris religionum (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen*. Dokumente, kritisch herausgegeben und kommentiert von W. Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

Das ist Schillers Version der Übernahme des ägyptischen Monotheismus durch Mose. Die Wahrheit, „der philosophische Gott" (753) ist nur in verhüllter Form zugänglich. Die Ägypter hüllten sie in die Mysterien, Moses kleidet sie in die „menschliche Hülle" eines personhaften Nationalgotts und verhilft ihr durch den Sturz der anderen Götter zum Durchbruch. Dieser Theoklasmus ist *„freilich nur ein neuer Irrglaube, wodurch er den alten stürzt... und dieser kleine Zusatz von Irrtum ist es im Grunde allein, wodurch seine Wahrheit ihr Glück macht, und alles was er dabei gewinnt, dankt er diesem vorhergesehen Mißverständnis seiner Lehre. Was hätten seine Hebräer mit einem philosophischen Gott ausrichten können? Mit diesem Nationalgott dagegen muß er Wunderdinge bei ihnen ausrichten."* Der philosophische Gott koexistierte im Schutz der Mysterien friedlich mit den Göttern, deren Fiktivität seine Anhänger durchschauten, aber als Modifikationen seines allumfassenden Wesens gelten ließen. Moses' „Nationalgott" mußte sie stürzen. Moses wurde *„zum Besten der Welt und der Nachwelt, ein Verräter der Mysterien, und läßt eine ganze Nation an einer Wahrheit teilnehmen, die bis jetzt nur das Eigentum weniger Weisen war. Freilich konnte er seinen Hebräern mit dieser neuen Religion nicht zugleich den Verstand mitgeben, sie zu fassen, und darin hatten die ägyptischen Epopten einen großen Vorzug vor ihnen voraus. Die Epopten erkannten die Wahrheit durch ihre Vernunft, die Hebräer konnten höchstens nur blind daran glauben"* (757).

Man muß sich die unglaubliche Kühnheit dieser religionsgeschichtlichen Rekonstruktion erst einmal klar machen. Nach traditionellem Verständnis ist es die geoffenbarte Religion, die über die „Religion in den Grenzen der Vernunft" weit hinausgeht. Für Schiller ist es die Religion der Vernunft, die ebenso weit über die geoffenbarte Religion (als die Religion in den Grenzen der Fassungskraft des Volkes) hinausging. Die Religion der Vernunft aber war die Lehre der ägyptischen Mysterien. Sie konnte nur als Mysterium überliefert werden, weil die Vernunft nicht staatstragend ist. Auf den Fundamenten einer Religion der Vernunft läßt sich kein Volk und kein Staat errichten, weil die Vernunft (sive natura) keine Grenzen zwischen Völkern und Klassen oder Freund und Feind anerkennt. Die staatstragende Funktion einer politischen Theologie erfüllte bei den Hebräern der Nationalgott und seine Gebote, und bei den Ägyptern der Polytheismus.

In dieser Konstruktion einer doppelten Religion, die hinter der allegorischen Fassade zahlloser Riten, Symbole und Zeremonien die Wahrheit verbirgt, die, von wenigen Eingeweihten gehütet, erst im Laufe einer jahrtausendelangen geschichtlichen Entwicklung einst zum Gemeinbesitz der Menschheit werden soll, spiegelte sich das Jahrhundert der Aufklärung, das ja zugleich auch das Jahrhundert der Geheimgesellschaften war. Die Freimaurer und insbesondere die Illuminaten erkannten darin „die älteste Freymaurerey" und verstanden sich als die legitimen Nachfahren jener ägyptischen Eingeweihten, die unter den veränderten Umständen der europäischen Neuzeit die Fackel der ursprünglichen Wahrheit und Weisheit weiterzutragen berufen waren. Auch sie fühlten sich in der Situation der „doppelten Religion", wie sie etwa Mozart in der *Zauberflöte* in den Gestalten Taminos und Papagenos zur Anschauung, und in den Welten von Es-Dur und G-Dur zum Klingen brachte. Auch Mozart verkehrte in der Loge Zur Wahren Eintracht, deren Meister Ignaz von Born hinter der Gestalt des Sarastro stehen soll.[19]

[19] Hans-Josef Irmen (Hg.), Die Protokolle der Wiener Freimaurerloge ‚Zur Wahren Eintracht' (1781–85), Frankfurt 1994; ders., Mozart – Mitglied geheimer Gesellschaften, 2. Auflage, Zülpich 1991, 38ff.

III: Duplex Religio: Warburton und Cudworth

Das Modell der doppelten Religion fand im 18. Jahrhundert seine klassische Darstellung in dem einen der von Reinhold zitierten Werke: in William Warburtons *The Divine Legation of Moses*.[20] Wiederum darf man vermuten, daß die Folgerungen, die Reinhold daraus zog, in eklatantem Widerspruch zu den Absichten seines Autors standen. Eines der neun Bücher dieses monumentalen Werkes ist den Mysterien gewidmet. Hier fand Reinhold sein Modell für die Unterscheidung „kleiner" und „großer Mysterien" bei den Hebräern. Warburton übernimmt sie von Clemens von Alexandrien. Die kleinen Mysterien sind die rätselvolle Verpackung und geheimnisvolle Inszenierung moralischer und heilsgeschichtlicher Fundamentalien; in diesem Sinne hatte Reinhold die hebräischen Ritualgesetze erklärt, und Warburton versteht darunter symbolische und rätselhafte Vorschriften nach Art der sogenannten Pythagoräischen Symbole, wie „nicht auf dem Wagen essen, nicht mit dem Schwert das Feuer schüren, keine Palmen pflanzen". Von dieser Art seien die hieroglyphisch kodierten priesterlichen Unterweisungen zu denken, die sich vor allem auf die Unsterblichkeit der Seele und eine jenseitige Vergeltung bezogen. Die großen Mysterien aber waren weitgehend negativer Art; hierzu wurden daher auch nur die allerstärksten, edelsten und begabtesten Naturen zugelassen und zwar diejenigen, die zum Herrscheramt ausersehen waren. So steht es bei Plutarch und Clemens. Warburton konstruiert einen doppelten Antagonismus: einerseits zwischen dem staatstragenden, sinnlichen Polytheismus und Tierkult fürs Volk und der moralischen und geistigen Religion der Mysterien, und andererseits zwischen den kleinen Mysterien, die in moralischer und wissenschaftlicher Unterweisung bestehen, und den großen Mysterien, in denen nichts mehr gelehrt, sondern vor allem widerrufen wird. Den wenigen bis zu dieser Schwelle Vorgelassenen, so stellt sich Warburton das vor (denn davon steht bei den Alten kein Wort) wird nun der ganze Schock der monotheistischen Wahrheit zugemutet mit ihrer Unterscheidung zwischen falschen und wahren Göttern. Ihnen wird gesagt, daß die Religion eine Fiktion ist, und daß es nur eine einzige All-Eine Gottheit gibt, über die gar nichts gelehrt werden kann, vor der vielmehr alle Unterweisung, ja alles diskursive Erfassen und Mitteilen ans Ende kommt. „Die großen Mysterien" so heißt es bei Clemens, „beziehen sich dagegen auf das Ganze (*ta sympanta*), von dem nichts zu lernen übrig bleibt, sondern nur zu schauen (*epopteuein*) und die Natur und die Handlungen (*pragmata*) mit der Vernunft zu erkennen (*perinoein*)." Warburtons für die Zeitgenossen maßgebliche Übersetzung dieser Stelle arbeitet den entscheidenden Punkt der sprachlosen, mystischen Schau noch dramatischer heraus: „The doctrines delivered in the Greater Mysteries concern the universe. Here all instruction ends. Things are seen as they are; and Nature, and the workings of Nature, are to be seen and comprehended."[21]

Seine Idee der Desillusionierung des Neophyten entnimmt Warburton jenem orphischen Hymnus, von dem wir schon zwei Verse zitiert haben. Warburton deutet ihn als die letzte Ansprache des Hierophanten, bevor dieser den Initianden der sprachlosen

---

[20] William Warburton, *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation*. London, 1738–1741; 2nd ed. London, 1778. Zum geistesgeschichtlichen Kontext s. Brian Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth Century England. Theological Debate from Locke to Burke*, Oxford 1997.

[21] Clem. Alex. Strom., V cap. 11 § 71.1; Warburton, *Divine Legation* I, 191.

Schau überläßt. Dieser schon im Altertum berühmte, oft zitierte Text wird durch Warburtons Interpretation zu einem Schlüsseltext des 18. Jahrhunderts, so daß es sich lohnt, ihn in einer modernen Übersetzung anzuschauen:

> Ich werde zu jenen sprechen, die befugt sind. Die Türen aber schließt, ihr Uneingeweihten, alle zugleich! Du aber höre, Sproß der lichtbringenden Mondgöttin, Musaios, denn Wahres werde ich verkünden. *Nicht soll dich, was früher in der Brust gut schien, des lieben Lebens berauben*! Auf das göttliche Wort blicke! Diesem widme dich, den geistigen Nachen des Herzens steuernd. Gut beschreite den Pfad! Schau einzig auf den Herrscher der Welt, den Unsterblichen! Ein altes Wort kündet leuchtend von diesem: Einer ist er, aus sich selbst geworden. Aus Einem ist alles entsprungen. Unter ihnen geht er umher, doch keiner der Sterblichen erblickt ihn, er hingegen sieht alle.[22]

„Nicht soll dich, was früher in der Brust gut schien, des lieben Lebens berauben!" – dieser Satz stellt für Warburton die Abschwörung der vertrauten Religion dar. An deren Stelle tritt nun der All-Eine: εἷς ἔστ᾽ αὐτογένης, ἑνὸς ἔκγονος πάντα τέτυκται, in Warburtons Übersetzung: HE IS ONE, AND OF HIMSELF ALONE; AND TO THAT ONE ALL THINGS OWE THEIR BEING.

Warburton arbeitet den Unterschied zwischen der Fassade einer staatstragenden, politischen Theologie und dem Mysterium einer philosophischen Theologie der All-Einheit sehr scharf heraus, aber ohne in die plumpen Vergröberungen der Priesterbetrugstheorie zu verfallen. In seiner Verteidigung der heidnischen Religion gegenüber dem Vorwurf des Priesterbetrugs kommt Warburton in die Nähe von Nietzsche und dessen Begriff lebensdienlicher Illusionen. Polytheismus und Idolatrie entspringen einer politischen Notwendigkeit und bilden die politische Theologie des Heidentums. Komplexe Gesellschaften brauchen eine komplexe Götterwelt. Jedenfalls ist es erstaunlich, vor allem für einen Bischof, mit welcher apologetischen Sympathie Warburton von der heidnischen Religion spricht. Ohne die Annahme nationaler Gottheiten, die über die Einhaltung der Gesetze wachen, wäre seiner Meinung nach eine zivile Gesellschaft nicht aufrechtzuerhalten. Moses freilich war dieser Fiktionen enthoben, weil er auf die göttliche Vorsehung vertrauen konnte; die heidnischen Gesellschaften dagegen brauchten zum Schutz der zivilen Ordnung Götter und griffen dafür auf vergöttlichte Könige und Kulturbringer zurück. Heidnische Religionen sind Geheimnisreligionen, und zwar in einem doppelten Sinne: sie brauchen das Geheimnis im Sinne von „secretum", um den fiktiven Charakter ihrer polytheistischen Götterwelten vor dem Volk geheimzuhalten, und sie kennen das Geheimnis im Sinne von „mysterium" als das unsagbare Geheimnis des All-Einen. Die biblische Offenbarungsreligion jedoch braucht das Geheimnis nicht mehr. Für Warburton war das Mysterium das Kennzeichen der heidnischen, insbesondere der ägyptischen Religion, im Gegensatz zur Offenbarungsreligion der Bibel. Dem Heidentum konnte die Wahrheit nicht offenbart, sondern nur zur Aufbewahrung durch einige Auserwählte anvertraut werden.

Was Reinhold bei Warburton nicht fand, war aber überraschenderweise bei Spencer bereits eine zentrale These. Spencer wird nicht müde, zu betonen, daß auch die hebräische Religion eine Mysterienreligion sei, und daß es gerade diese doppelbödige Struktur

---

[22] Chr. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen hieros logos – Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*. Classica Monacensia 7, Tübingen 1993, 26–27.

sei, die Gott seiner Religion habe geben wollen. Bevor ich jedoch zu Spencer komme, möchte ich noch einen Seitenblick auf jenen anderen Gelehrten des 17. Jhs. werfen, von dem Warburton offensichtlich sein Konzept des Mysteriums der All-Einheit übernommen hat. Gemeint ist Ralph Cudworth, der in seinem 1671 abgeschlossenen, aber erst 1678 erschienenen Werk *The True Intellectual System of the Universe* die Verehrung der All-Einheit – to Hen kai to Pan – als die „Arcantheologie" (*aporrhetos theologia*) der alten Ägypter und aller von ihnen abgeleiteter Mysterienkulte der Antike behauptet hat. Cudworth gehörte neben H. More and B. Whichcote zu den „Cambridge Platonists", in denen der Platonismus der Florentiner Renaissance weiterlebte.[23] Er verfügte über ein immenses philosophisches, literarisches und antiquarisches Wissen auf dem Gebiet der klassischen Antike, war darüber hinaus aber Theologe, Professor regius für Hebräisch und Master of Christ's College. Cudworth interessierte sich für die Theologie der Ägypter, während sich Spencer ausschließlich mit ihren Riten beschäftigte, so daß es nahe liegt, hier eine bewußte Arbeitsteilung zu vermuten. Die beiden mußten sich gut gekannt haben; schließlich waren sie als Theologen, „Ägyptologen" und „masters of a house" enge Kollegen, und Sir Isaac Newton, der mit Spencer hebräische Studien trieb und Maimonides las[24], legte sich aus Cudworth's *True Intellectual System* umfangreiche Exzerpte an.[25]

Cudworth verfolgt ein polemisches Ziel: die Widerlegung des Atheismus. Dabei geht es ihm um einen doppelten Nachweis: daß alle bekannten Religionen, auch die des polytheistischen Heidentums[26], an Einen Einzigen Gott glauben, und daß dieser Eine durchweg als ein geistiges Wesen, und nicht als Materie, verstanden worden sei. Dieser letztere Nachweis ist für ihn besonders wichtig, es kommt ihm alles darauf an, die altägyptische Theologie gegen den Vorwurf zu verteidigen, sie habe letztlich nur den Kosmos oder die Gestirne angebetet.

Die Theologie der alten Ägypter war nach Cudworth gegliedert in eine „Vulgar and Fabulous Theology" und eine andere *„aporrhetos theologia, Arcane and Recondite Theology* [geheime, arkane und entrückte Theologie], die vor dem Volk geheimgehalten und nur den Königen und solchen Priestern, die man für dazu fähig hielt, mitgeteilt wurde".[27] Cudworth stützt sich für seine äußerst folgenreiche Rekonstruktion der ägyptischen „doppelten Theologie" auf eine grosse Fülle antiker Zitate, von denen ich die wichtigsten hier anführen möchte. Die zentrale Stelle steht bei Origines in seiner Schrift *Contra Celsum*. Celsus hatte in seiner Streitschrift gegen die Christen (*alethes logos*) behauptet, alles, was zum Christentum gehört, durch und durch zu verstehen. Origines meint dazu:

---

[23] *The True Intellectual System of the Universe: The First Part; wherein, All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated.* London 1678. Zu den Cambridge Platonists s. E. Cassirer, Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, Leipzig 1932.

[24] Richard H. Popkin, „Newton and Maimonides", in James E. Force und ders., *The Third Force in Seventeenth Century-Thought*, Leiden 1992, 189–202; Scott Mandelbrote, „Isaac Newton and Thomas Burnet: Biblical Criticism and the Crisis of Late Seventeenth Century England", in: R. H. Popkin, J. E. Force (Hgg.), *The Books of Nature and Scripture*, Doordrecht 1994, 149–178.

[25] „Newton's *Out of Cudworth*", in R. H. Popkin und James E. Force, *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht 1990, Appendix, 207–213.

[26] Cudworth verwendet die Termini „Monarchy" und „Polyarchy" für die erst später in Gebrauch kommenden Begriffe „Monotheismus" und Polytheismus".

[27] Cudworth, 314 mit Bezug auf Clemens Alexandrinus, Stromata V Kap. 7, 41.1.

„Celsus scheint sich mir hier zu verhalten wie jemand, der nach Ägypten reist, wo die weisen Ägypter entsprechend ihrer landesüblichen Gelehrsamkeit viel philosophieren über jene Dinge, die sie als göttlich betrachten, während die Einfältigen derweil nur bestimmte Fabeln hören, die ihnen viel Vergnügen bereiten. Celsus, sage ich, verhält sich wie ein Ägyptenreisender, der sich nur mit jenen Einfältigen unterhalten hat und von keinem der Priester das Geringste erfahren hat über ihre geheimen und höheren Mysterien, und der nun prahlt, daß er alles kennt, was zur ägyptischen Theologie gehört... Was wir jetzt festgestellt haben in bezug auf den Unterschied zwischen Weisen und Einfältigen unter den Ägyptern, das gilt auch für die Perser, unter denen die religiösen Riten von den Einsichtigen auf sinnvolle Weise ausgeübt werden, während die oberflächliche Menge nicht weiter blickt als auf das äußere Symbol oder Zeremonial. Und dasselbe gilt gleicherweise für die Syrer und Inder und alle anderen Völker, die neben ihren religiösen Fabeln eine Wissenschaft und Lehre besitzen."[28]

Mit diesen Sätzen sagt Origenes zweierlei. Er stellt erstens fest, daß alle ihm bekannten Religionen eine esoterische Dimension besitzen, die nur den Weisen zugänglich ist, und behauptet zweitens, daß dasselbe auch für das Christentum gilt, so daß ein Außenstehender wie Celsus davon nur allenfalls die exoterische Außenseite zu Gesicht bekommt. Clemens von Alexandrien vergleicht in dieser Hinsicht die ägyptische und die israelitische Religion:

„Die Ägypter bezeichneten den wirklich geheimen Logos, den sie im innersten Heiligtum der Wahrheit bewahrten, durch „Adyta", und die Hebräer [bezeichneten ihn] durch den Vorhang [im Tempel]. Was daher die Verheimlichung angeht, sind die Geheimnisse [*ainigmata*] der Hebräer und der Ägypter einander sehr ähnlich."[29]

Über die Geheimnisse der Ägypter äußert sich Clemens an vielen anderen Stellen, darunter an folgender, die die Exklusivität der Einweihung betont:

„Die Ägypter offenbaren ihre religiösen Mysterien nicht unterschiedslos allen, noch teilen sie das Wissen um die göttlichen Dinge den Profanen mit, sondern nur denen, die zur Nachfolge im Königtum ausersehen sind und zu solchen von den Priestern, die dazu aufgrund ihrer Geburt und Erziehung am besten qualifiziert sind."[30]

Also gehören nicht nur Weisheit, sondern auch Herrschaft und Geheimnis zusammen. Das Geheimnis, die esoterische Seite, der sensus mysticus der Religion, hat eine politische Funktion. Davon weiß auch Plutarch. In seiner Schrift über Isis und Osiris schreibt er:

---

[28] Origenes, *Contra Celsum*, cap. 12, Patrologia Graeca 11, 677–78.

[29] Clemens von Alexandriens *stromata* Buch V: cap. III, 19.3 und cap. VI, 41.2, siehe Clemens Alexandrinus, *Stromata Buch I-VI*, ed. Otto Stählin, 4th ed. (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), 338 und 354, vgl. Anm. 65.

[30] *Stromat*. V, cap. vii. 41.1.

> „Wenn unter den Ägyptern ein König aus dem Militärstand gewählt wird, bringt man ihn von Stund an zu den Priestern und unterrichtet ihn in jener Arkantheologie, die geheimnisvolle Wahrheiten unter obskuren Fabeln und Allegorien verbirgt. Daher stellen sie Sphingen vor ihren Tempeln auf um zu bedeuten, daß ihre Theologie eine gewisse arkane und rätselvolle Weisheit enthält."[31]

Den Eingeweihten, Priestern und Herrschern, wird strengste Verschwiegenheit auferlegt. Deren Symbol ist der Gott Harpokrates, der als Kind mit dem Finger am Mund dargestellt wird. Hierzu Plutarch:

> „Den Harpokrates der Ägypter darf man nicht für einen unvollkommen und kindlichen Gott halten, sondern für den, der über die Rede der Menschen bezüglich der Götter gesetzt ist, die nur unvollkommen, stammelnd und unartikuliert ist, und zugleich der, der sie reguliert und korrigiert; wobei der Finger an seinem Mund ein Symbol für Schweigen und Verschwiegenheit ist."[32]

Wenn wir einmal von der Frage absehen, ob Cudworth Recht hatte, wenn er die Religion der alten Ägypter im Sinne dieser Theorie der „doppelten Religion" rekonstruierte, geschieden in eine offizielle politische, und eine geheime philosophische Theologie, so müssen wir doch anerkennen, daß seine Herleitung dieses Prinzips aus einer beachtlichen Menge antiker Quellen von erheblichem Interesse ist.[33] Cudworth entdeckte zwar nicht die altägyptische Religion, die ihm natürlich in Unkenntnis der originalen Quellen verschlossen bleiben mußte, aber eine spätantike, vor allem mittel- und neuplatonische Religionstheorie, die als solche bedeutend ist und durch Cudworths Vermittlung dann für das Jahrhundert der Geheimgesellschaften eine gar nicht zu überschätzende Bedeutung gewann. Dieser Theorie zufolge gab es hinter jeder offiziellen Religion eine geheime Überlieferung, eine „Kabbala". Jede Überlieferung ist doppelbödig, denn die Wahrheit ist in dieser Welt immer nur annäherungsweise, in Rätseln, Fabeln und Allegorien anzudeuten, aber nie unmittelbar zu erkennen und darzustellen. Die phänomenale Welt ist der Schleier, in dem sich die Wahrheit zugleich offenbart und verhüllt.

Um ihre Weisheit den Wissenden mitzuteilen und sie zugleich vor den Unwissenden geheim zu halten, verwendeten die Ägypter Cudworth zufolge zwei Medien: Allegorien und Hieroglyphen. Cudworth folgte der allgemeinen Deutung der Hieroglyphen als „Figuren, die nicht Lauten oder Wörtern entsprechen, sondern unmittelbar Gegenstände und Begriffe des Bewußtseins darstellen"[34] die hauptsächlich verwendet wurden „die Mysterien

---

[31] Plutarch, De Is., 354 (Kap. 8). Cf. Clemens Alex., *Strom.* (= *Stromata* V, cap. v.31.5): *Daher stellen die Ägypter Sphingen vor ihre Tempel, um dadurch anzuzeigen, daß ihre Gotteslehre rätselvoll und dunkel ist ... Aber vielleicht liegt die Bedeutung jener ägyptischen Sphingen auch darin, anzudeuten, daß die Gottheit sowohl geliebt als auch gefürchtet werden will; geliebt als gütig und dem heiligen Menschen wohlgesonnen, aber gefürchtet als unerbittlich gerecht gegen den Gottlosen, da die Sphinx aus dem Bild eines Menschen und eines Löwen zusammengesetzt ist.*

[32] vgl. Plutarch, *De Iside et Osiride*, cap. 68.

[33] Peter Miller macht in seinem Beitrag darauf aufmerksam, daß sich der Grundgedanke der doppelten Religion – Monotheismus als Mysterium, Polytheismus als politische Theologie – schon bei John Selden findet (De Diis Syris, S. LXV).

[34] Cudworth, 316.

ihrer Theologie und Religion so auszudrücken, daß sie vor der profanen Menge verheimlicht blieben." Das war die „Hieroglyphische Wissenschaft und Theorie", in der auch Moses unterrichtet wurde. Für Cudworth steht es außer jedem Zweifel, daß sie in der „Lehre von der Einen und universalen Gottheit, dem Schöpfer der ganzen Welt" bestand.[35]

Als Quelle für diese Lehre berief sich Cudworth wie schon Marsilio Ficino und Pico della Mirandola im 15. Jh. auf das Corpus Hermeticum. Während Ficino jedoch das Corpus Hermeticum für ein Zeugnis ältester Weisheit hielt, das bis in die Tage des Mose und vielleicht noch weiter zurückreichte, trug Cudworth bereits der Kritik von Isaac Casaubon (1559–1614) Rechnung, der zweifelsfrei bewiesen hatte, daß das Corpus Hermeticum aus der Spätantike stammt und dazu noch nahegelegt hatte, daß es sich um eine christliche Fälschung handelt.[36]

Cudworth schloß sich Casaubon hinsichtlich der Datierung an, warf ihm aber vor, alle 16 Traktate, die das Corpus Hermeticum bilden, als einen einzigen zusammenhängenden Text behandelt zu haben. Dadurch machte er den Fehler, Beobachtungen von nur lokaler Reichweite auf das ganze Textcorpus zu beziehen.[37] So konnte Cudworth daran festhalten, daß der Hauptteil der Texte geschrieben wurde „before the Egyptian Paganism and their Succession of Priests were yet extinct".[38] Und selbst wenn einige christliche Fälschungen darunter waren, mußte doch einiges daran richtig sein, um ihnen Glaubwürdigkeit zu verleihen. Wenigstens soviel, „that *Hermes Trismegist* or the Egyptian Priests, in their Arcane and True Theology, really acknowledged *One Supreme and Universal Numen*."[39] Bevor Cudworth jedoch auf die Theologie der hermetischen Schriften zu sprechen kommt, fährt er eine große Menge von in seinen Augen weniger verdächtigen Zeugnissen auf, um zu beweisen, „daß die Ägypter außer ihren vielen Göttern Eine Höchste und allumfassende Gottheit kannten".[40] Plutarchs Traktat *De Iside and Osiride*, der in der Tat als die beste damals verfügbare Quelle über ägyptische Religion gelten kann, stellt mehrfach fest, daß die Ägypter ihren Höchsten Gott den „Ersten Gott" nannten, der von ihnen als „ein dunkler und verborgener Gott" angesehen wurde, und der (aus verschiedenen Gründen) durch ein Krokodil symbolisiert wurde.[41] Horapollo „sagt uns, daß die Ägypter einen Pantokrator (Allherrscher) und Kosmokrator (Weltherrscher) kannten, ein allmächtiges Wesen, das die ganze Welt regiert, und ihn symbolisch im Bild der Schlange darstellten". Dieses „Erste und göttlichste Wesen" sei nach Eusebius „symbolisch dargestellt worden durch eine Schlange mit

---

[35] Cudworth, 317.

[36] *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales*, London 1614, p. 70ff. Vgl. F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964, 398–403; A. Grafton, *Defenders of the Text, The Tradition of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800*, Princeton 1991, 145–161.

[37] (*Wherefore the Learned Casaubon seems not have reckoned or concluded well, when from the detection of forgery in two or three of those Trismegistick books at most, he pronounces of them all universally, that they were nothing but Christian Cheats and Impostures. And probably he was lead into this mistake, by reason of his too securely following that vulgar Error (which yet had been confuted by Patricius) that all that was published by Ficinus under the name of Hermes Trismegist, was but one and the same Book Poemander, consisting of several chapters, whereas they are all indeed so many Distinct and Independent Books, whereof Poemander is only placed First.*) Cudworth, 320f.

[38] Cudworth, 320.

[39] Cudworth, 320.

[40] Cudworth, 334.

[41] Cudworth, 334f.

Falkenkopf" namens Kneph.[42] „Kneph" ist eine genaue Wiedergabe des ägyptischen Gottesnamens *Km-3t=f* „Der seine Zeit vollendet hat", der Name der Urform des Amun als Verkörperung der Präexistenz. Reichlichstes Material für diese Gottesidee des verborgenen All-Einen bezieht Cudworth aus Jamblichs Schrift *De mysteriis Aegyptiorum.* Besonders wichtig ist ihm ein Zitat aus Damascius: „Die ägyptischen Philosophen, die es in unserer Zeit gegeben hat, erklärten die verborgene Wahrheit ihrer Philosophie, die sie in bestimmten ägyptischen Schriften gefunden hatten; daß es nämlich, ihnen zufolge, Ein Prinzip aller Dinge gäbe, das unter dem Namen „Unsichtbare Finsternis" gepriesen werde, und dies dreimal wiederholt: diese „Unsichtbare Finsternis" nun ist eine Beschreibung jener Höchsten Gottheit, nämlich daß sie unfaßbar ist."[43] In der „populären Religion und Theologie" sei dieser Höchste und Verborgene Gott „Hammon" oder „Ammon" genannt worden, was in der ägyptischen Sprache „das Verborgene" bedeute.[44] Jamblich erklärt den Namen als „den demiurgischen Geist und Vorsteher der Wahrheit, die zusammen mit Weisheit die unsichtbaren Mächte der verborgenen Ursachen erschaffen und ans Licht bringen"; aus welcher Definition Cudworth folgert, daß „Hammon unter den Ägyptern nicht nur der Name jener Höchsten Gottheit war, sondern auch einer Gottheit, die verborgen, unsichtbar und körperlos war."[45]

Vor allem aber räumt Cudworth dem „verschleierten Bild zu Sais" eine zentrale Stellung in der ägyptischen Theologie ein. Plutarchs Version der Inschrift „auf dem Tempel zu Sais" gibt er als *„I am all that Hath been, Is, and Shall be, and my* Peplum *or Veil, no mortal hath ever yet uncovered"* wieder („Ich bin alles, was war, ist und sein wird und meinen *Peplos* oder Schleier hat kein Sterblicher je aufgedeckt) und stellt klar, daß diese Idee unmöglich als „geistlose Materie" aufgefaßt werden kann, da es ja doch ein personales „Ich" ist, das hier spricht als das Eine, das Alles ist" (*One thing* which was *All.*")[46] Cudworth deutet den Schleier als Symbol einer Unterscheidung zwischen Außen und Innen, „etwas Äußerem und Sichtbarem" und „Etwas Verborgenem und Erhabenem, Unsichtbarem und für Sterbliche Unfaßlichem" und bringt diese Unterscheidung mit „der Beschreibung" zusammen, „die Gott von sich selbst dem Moses gibt, *Du sollst meinen Rücken sehen, aber mein Gesicht sollst du nicht sehen*"[47] Philo „deutet diese Worte folgendermaßen, *es ist genug für den Weisen, Gott a posteriori oder aus seinen Werken zu kennen; wer immer aber glaubt das unverhüllte Wesen der Gottheit zu schauen, wird geblendet werden von der transzendenten Ausstrahlung der Gottheit und dem Glanz ihrer Strahlen*".[48] Was die Bibel den Rücken Gottes nennt und was

---

[42] Praep. Ev. lib. 3, cap. 11, p. 115 (= III 11, 45–46).

[43] Cudworth, 337. Cudworth bezieht sich zweifellos auf Damascius, *De Principiis = Traité des premiers principes* ed. G. Westerink, übers. J. Combès, Coll. Budé, Paris 1991, Bd. III, De la procession, 167, siehe dazu Anm. 2 auf S. 239 (zu *skotos agnoston*) mit Verweis auf II, 11.3–5 und 30.8–13 sowie auf Corpus Hermeticum ed. Nock und Festugière I, 44.6–13.

[44] Cudworth bezieht sich mit dieser Bemerkung auf Plutarch, der sich seinerseits auf Manetho von Sebennytos beruft.

[45] Cudworth, 339. Damascius zitiert in Bd. II, 25–30 laufend Jamblich; auf diese Zitate bezieht sich Cudworth.

[46] Cudworth, 341.

[47] Cudworth 341 vgl. Ex 33,23.

[48] Cudworth paraphrasiert hier eindeutig Philo, *De fuga et inventione*, ed. Wendland, Bd. III, Berlin 1898, 146. Philo behandelt Ex. 33, 23 in ähnlicher Weise auch in *De mutatione nominum*, Wendland III, 157f. und in *De posteritate Caini*, Wendland II, 1897, 168f.

Philo als seine Werke deutet, nennt die Inschrift „den Peplos, oder Schleier, oder äußeres Gewand der Gottheit, oder anders 'die verschleierte Gottheit selbst'. Daher ist es klar", fährt Cudworth fort, „daß die hier beschriebene Gottheit nicht bloß die sichtbare und körperhafte Welt als unbeseelte und unbelebte Materie sein kann, da diese ganz Außenseite und dem Anblick der Sinne ausgesetzt ist und nichts Verborgenes oder Verschleiertes an sich hat".

Horapollo erklärt den ägyptischen Begriff „Gott" als „einen Geist, der sich durch die Welt hin verbreitet und alle Dinge aufs Innigste durchdringt".[49] Das verbindet Cudworth mit Jamblichs Erwähnung einer Inschrift in Sais, die er für dieselbe wie Plutarchs Inschrift hält. Ein Prophet namens Bithys soll „dort in Sais den Namen des Gottes erklärt haben, der sich durch die ganze Welt hin ausdehnt oder verbreitet."[50] Cudworths Ergänzung des Begriffs der Diffusion durch den der Extension macht dem zeitgenössischen Leser klar, daß von *res extensa* die Rede ist, die den Schleier der Gottheit als *res cogitans* bildet.[51] Bemerkenswert ist aber doch, daß Cudworth nicht einfach die seit Ficino eingebürgerte Übersetzung des griechischen „peplos" als *velum* „Schleier" übernimmt, sondern eine Parallele zu dem Peplos der Athena zieht, der ihr jährlich geweiht wurde „an den großen Panathenäen, mit viel Feierlichkeit, wenn die Statue der Göttin von den vornehmen Jungfrauen der Stadt, die den Peplos bestickt hatten, damit bekleidet wurde". Cudworth hält es für sehr wahrscheinlich, daß „auch die Statue der ägyptischen Neith im Tempel zu Sais entsprechend ihrer Inschrift mit einem solchen Peplos bedeckt wurde." Er erwähnt dann Proklus' Version, der den Satz anfügt „und die Sonne war die Frucht oder der Sproß, den ich hervorbrachte". Dieser Satz beweist, daß die Ägypter keine Materialisten waren, denn „*the Sun was not the Supreme Deity*."

Für die Ägypter manifestiert oder „verhüllt" sich das Eine (to Hen), der unsichtbare Ursprung, in Allem (to Pan). „Pan" ist die äußere Manifestation oder Extension von „to Hen". Diese Theologie des „to Hen kai to Pan" illustriert Cudworth mit einer äußerst eindrucksvollen Sammlung von Stellen aus den 16 Traktaten des Corpus Hermeticum, die er im griechischen oder lateinischen Original und in seiner hymnisch-schwungvollen Übersetzung zitiert. Hier geht die historische Rekonstruktion vollends in Bekenntnis über. Zweifellos findet der anglikanische Theologe in den hermetischen Texten sein eigenes Credo wieder. „All ihr Mächte, die in mir sind, Preiset das Eine und das All."[52]

IV: Ägyptische Gesetze und Mosaische Riten: Spencer

Anders als Cudworth, den er nur mit einem anderen Werk beiläufig zitiert[53], geht es John Spencer in seiner intensiven Beschäftigung mit der altägyptischen Religion nirgends um Theologie, die „Semantik" der ägyptischen Religion; Spencer beschränkt sich

---

[49] Vgl. Horapollon Buch I, Kap. 64.

[50] Vgl. Jamblich, De mysteriis VIII, 5, ed. des Places, , 199. Zu Bitys s. ibd., 221f.

[51] Cudworth kannte und bewunderte Descartes, s. J.A.Passmore, *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Bristol 1951, repr. 1990, 3, 7–14.

[52] Corpus Hermeticum, Traktat XIII, 18.1 s. Reinhold Merkelbach, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts* Bd. II, Gebete (Fortsetzung), Opladen 1991, 136 vgl. C.H. XIII, 17.5, Merkelbach, 134.

[53] Buch I S. 271 Anm. b verweist er im Zusammenhang mit dem Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, auf Cudworths Abhandlung über das Abendmahl *A Discourse Concerning the True Notion of the Lord's Supper*, London 1642 (Spencer zit. diesen Titel auf lateinisch).

auf die Pragmatik, die Riten. Spencers *De Legibus Hebraeorum* ist bis zu Klaus Kochs *Geschichte der ägyptischen Religion*[54] die bei weitem ausführlichste und eindringlichste Auseinandersetzung eines Alttestamentlers mit diesem Gegenstand. Da er aber vordergründig die Riten (d. h. Ritualgesetze) der Hebräer behandelt und die ägyptischen Riten nur zum Vergleich heranzieht, ist sein Werk in der Geschichte der Ägyptenrezeption unbeachtet geblieben.

Vom Standpunkt der heutigen Ägyptologie aus gesehen lebte Spencer zwar im dunklen Zeitalter zwischen Horapollon und Champollion, als die Hieroglyphen nicht mehr lesbar und noch nicht entziffert waren. Ihm selbst freilich mußte seine Zeit geradezu als ein Goldenes Zeitalter der antiquarischen Forschung erscheinen. Er verfügte über eine ganze altertumswissenschaftliche (und das hieß damals auch ägyptologische) Bibliothek von Autoren wie John Selden, Samuel Bochart, Hugo Grotius – seinen Hausgöttern, *ille respublicae litterariae triumviri* – sowie Giambattista Casali, Nicolas Fabri de Peiresc, Athanasius Kircher, Pierre Daniel Huet, John Marsham, Ralph Cudworth, Gerardus Vossius, Hermann Witsius und vielen anderen, deren Funde er durch seine einzigartige Kenntnis patristischer und rabbinischer Quellen noch erheblich bereichern konnte. Dank der antiken Faszination für Ägypten gab es eine unerschöpfliche Fülle griechischer und lateinischer Quellen, die man nur zusammenzutragen brauchte, um ein höchst lebendiges Bild der ägyptischen Kultur und Religion zeichnen zu können.[55] Spencers Bild war sicher das lebendigste und detaillierteste von allen.

Dieses Bild zwang Spencer, von dem polemischen Ägyptenbild abzurücken, das bis dahin die theologische und historische Auseinandersetzung mit dem Buch Exodus und der Moses-Überlieferung bestimmt hatte. Der Eindruck der Übereinstimmung war für ihn sehr viel stärker als der des Antagonismus. Was hätte es auch theologisch für einen Sinn, daß Gott sein Volk erst nach Ägypten gebracht haben sollte, um ihm dann die dort angenommene Idolatrie mühsam wieder abzugewöhnen? Warum hätte Gott, und dies ist Spencers stärkstes Argument, einen Mann zum Führer seines Volkes berufen, der am pharaonischen Hof erzogen und, wie es in Apg 7,22 heißt, „in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet" worden war, wenn nicht aus dem Grunde, daß es ihm auf eben diese Weisheit ankam? Dafür und zu keinem anderen Zweck hat Gott sein Volk für Jahrhunderte nach Ägypten gebracht und ihm dann einen Führer geschickt, der von Grund auf in die ägyptischen Mysterien eingeweiht worden sei. Aus diesem Grund hat Gott ihn zu seinem ersten Propheten erwählt: einen Mann, „durchtränkt mit der hieroglyphischen Literatur Ägyptens" (*hieroglyphicis Aegypti literis innutritum*). „Gott wollte, daß Mose die mystischen Bilder der erhabeneren Dinge schreiben sollte. Nichts war zu diesem Zweck geeigneter als die hieroglyphische Literatur, in der Mose erzogen worden war."[56] Der Sinn des Aufenthalts in Ägypten und der hieroglyphischen Erziehung des Mose lag auch für Spencer im Prinzip der *duplex religio*.[57] In diesem entscheidenden

---

[54] J. Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et Earum Rationibus Libri Tres*, Cambridge 1685; Klaus Koch, *Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*. Stuttgart 1993.

[55] S. hierzu Verf., *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München 2000.

[56] Spencer, 157: *... Deum voluisse ut Moses mystica rerum sublimiorum simulacra scriberet, eo quod huiusmodi scribendi ratio, literaturae, qua Moses institutus erat, hieroglyphicae non parùm conveniret.*

[57] Diesen Begriff verwendet Spencer, soweit ich sehe, nicht; er liegt aber seiner Beschreibung der ägyptischen Religion der Sache nach zugrunde. Die „duplicem philosophiam" der Ägypter, nämlich „exotericam et esotericam" behandelt dann sehr ausführlich Jakob Friedrich Reimmann in seinem Werk

Punkt also stimmt Spencer vollkommen mit Cudworth überein. Während es Cudworth auf den Inhalt der ägyptischen Theologie ankam, ging es Spencer um die Struktur der Religion als semiotisches System. Die Gesetze sind nicht nur Vorschriften, sondern auch Zeichen. Nach innen fundieren sie eine Lebensweise, nach außen signalisieren sie die Zugehörigkeit zum Gottesbund. Darüber hinaus haben sie einen doppelten Sinn. Spencer führt gleich zu Beginn seines Werks die Unterscheidung zwischen dem primären und dem sekundären Sinn der Gesetze ein. Der primäre Grund ist die therapeutische oder edukative Funktion zur Überwindung der Idolatrie, der sekundäre Sinn liegt in der „Andeutung“ (*adumbratio*) „gewisser Mysterien“.[58] In dieser Unterscheidung folgt er Maimonides, dessen Konzept der „doppelten Ausdrücke" (*verba duplicata*) zwischen dem *sensus literalis* und dem *sensus mysticus* unterschieden habe.[59] Gott wollte bestimmte heiligere Dinge (*sacratiora quaedam*) im Gesetz unter dem Schleier von Symbolen und Zeichen (*symbolorum et typorum velis obducta*) verhüllen. Dieses Prinzip einer doppelten Kodierung ist, was die Hebräer und was Mose von den Ägyptern lernen und übernehmen sollten. Das Gesetz erscheint bei Spencer in diesem Zusammenhang als „Schleier“ (*velum*), „Hülle“ (*involucrum*) oder „Schale“ (*cortex*), worin eine Wahrheit durch Verhüllung überliefert wird. Diese hieroglyphische Funktion eines Gesetzes stellt in Spencers System seinen „sekundären“ Grund oder Zweck dar.

Zwischen ägyptischen Riten und hebräischen Ritualgesetzen besteht daher eine strukturelle Ähnlichkeit: es handelt sich in beiden Fällen um „Hieroglyphen“, um symbolische Formen, die einen tieferen Sinn verschlüsseln. Den faszinierenden Gedanken, daß manche Gesetze in Wirklichkeit Hieroglyphen sind, weil sie sich auf die symbolische Bedeutung von Dingen beziehen, übernahm Spencer von Clemens von Alexandrien.[60] Clemens hatte wie vor ihm Plutarch[61] die pythagoreischen Verbote wie „nicht auf dem Kornmaß sitzen“, “keine Dattelpalme pflanzen“, „nicht im Hause mit dem Schwert das Feuer schüren“, „nicht auf dem Wagen essen“ usw. mit den ägyptischen Hieroglyphen verglichen und damit den Grund gelegt zu einer Ritualsemiotik, die Spencer auf die Mosaischen Ritualgesetze anwenden konnte. Die pythagoreischen Verbote oder „Symbole“ bildeten ein vielbehandeltes Thema in der antiken Philosophie. Die einen, zu denen vor allem Aristoteles gehörte, sahen in diesen Vorschriften uralte Tabus, die anderen, die in der platonischen Tradition standen, sahen in ihnen verschlüsselte Bilder mit symbolischer Bedeutung. Aber nur bei Plutarch und Clemens findet sich dieser interessante Vergleich mit den ägyptischen Hieroglyphen, der eine Verbindung zwischen Schrift, Sprache und Handlung herstellt. Plutarch schreibt, daß Pythagoras nicht nur die ägyptischen Priester bewundert und nachgeahmt habe, sondern auch seinerseits von den Ägyptern bewundert worden sei. Verstand er es doch, Verhaltensregeln hieroglyphisch zu verschlüsseln und eine Art ritueller Kryptographie zu formulie-

---

Idea Systematis Antiquitatis Literariae Specialioris sive Aegyptiacae Adumbrati, Hildesheim 1728, dessen Kenntnis ich Martin Mulsow verdanke.

[58] *PRIMARIA erat, ut Lex ea medium esset Ordinarium, quo Deus, ad idololatriam abolendam, & Israelitas in Ipsius fide cultuque retinendos, uteretur; SECUNDARIA erat, ut Legis illius ritus & instituta mysteriis quibusdam adumbrandis inservirent* (*De Legibus* Bd. 1, 153).

[59] Spencer, *De Legibus* Bd. 1, 154f. mit Bezug auf Maimonides und den Babylonischen Talmud, Tractat *Berakhot*, cap. 5 *sub fine*.

[60] Spencer, *De legibus* Bd. 3, 255 mit Bezug auf Clemens von Alexandria, Stromata lib. 5, p.m. 571 (in Spencers Zitierweise) = Stromata V, Kap. 5 §§ 27–31.

[61] *De Iside et Osiride* cap. 10, 354E.

ren. Genau dieselbe Kunst hat nach Spencer auch Mose bei den Ägyptern gelernt und aus den Hieroglyphen die Ritualsemiotik der jüdischen Zeremonialgesetze entwikkelt.

Spencer kommt in diesem Zusammenhang sogar auf den Begriff der List oder Strategie, den Reinhold und Schiller zur Erklärung von Moses Übernahme und Umwandlung der ägyptischen Mysterien herangezogen hatten. Er wendet ihn auf Gott selbst an und zwar in einer Form, die geradezu dem Begriff des frommen Betrugs nahekommt. Er meint, daß Gott sich in seiner Anpassung an menschliche Schwächen und Gewohnheiten *methodis honeste fallacibus et sinuis gradibus* bedient habe: auf eine ehrenhafte Weise täuschender Methoden und krummer Wege.[62] Worum es Spencer vor allem ging, war die Widerlegung der Annahme, es könne sich bei den Ritualgesetzen der Hebräer um sinnlose, unerklärliche Anordnungen gehandelt haben. Lieber rechnete er mit der List als mit der despotischen Willkür Gottes. In der Religion Gottes durfte es nichts Vernunftwidriges geben. Schon für Spencer, wie dann bei Reinhold und Schiller, ist es die Religion in den Grenzen der Vernunft, die das höchste Ideal darstellt. Dafür münzt Spencer einen Satz von Plutarch, den dieser auf die ägyptische Religion bezogen hatte, auf die jüdische Religion um: „Ihre heiligen Riten verkörpern nichts, was der Vernunft widersprechen würde, nichts Fabelhaftes, nichts Abergläubisches, sondern sie enthalten Ideen moralischen oder nützlichen Inhalts sowie historische oder physikalische Vorstellungen“[63] Spencer ging es also allen Ernstes um den Nachweis, daß die biblische Religion geistig ebenso hochstehend war wie die ägyptische!

Für Spencer bestand die List Gottes vor allem darin, „daß Gott den Juden eine Religion gegeben habe, die nur äußerlich fleischlich, im inneren aber göttlich und wunderbar war, um seine Institutionen dem Geschmack und Gebrauch der Zeit zu akkommodieren, damit es nicht so aussähe, als könnte es seinem Gesetz und Kult an irgendetwas fehlen, das im Namen der Weisheit überliefert worden sei“.[64] Die jüdische Offenbarungsreligion ist also genauso eine Geheimnisreligion wie die ägyptische. Das belegt Spencer mit einem Zitat aus Clemens von Alexandrien: *Die Ägypter kennzeichneten den wirklich geheimen Logos, den sie im innersten Heiligtum der Wahrheit bewahrten, durch* Adyta, *und die Hebräer [kennzeichneten ihn] durch den Vorhang [im Tempel]. Was daher die Verheimlichung angeht, sind die Geheimnisse* [ainigmata] *der Hebräer und der Ägypter einander sehr ähnlich*“,[65] sowie mit einer Passage aus Eusebius (es handelt sich in Wirklichkeit um ein Aristobulos-Zitat), der die Ansicht vertrat, daß auch die Tora ein doppelbödiger Text ist, der den Einfältigen eine Menge konkreter Vorschriften macht, den Weisen aber eine noch viel größere Menge zu denken gibt.

> „Moses befahl dem jüdischen Volk, alle Riten auf sich zu nehmen, die in den Worten ihres Gesetzes beschlossen waren. Aber er wollte auch, daß die anderen, deren Geist und Tugend stärker waren weil sie frei waren von dieser äußeren Schale, sich gewöhnen sollten an eine

---

[62] *De legibus*, Buch III, 28.

[63] Plutarch, *De Iside* § 8, 353E.

[64] Spencer, *De legibus* 157: *aequum est opinari, Deum religionem, carnalem quidem in frontispicio, sed divinam et mirandam in penetrali, Judaeis tradidisse, ut instituta sua ad seculi gustum et usum accomodaret, nec quicquam sapientiae nomina commandatum, Legi vel cultui suo deesse videatur.*

[65] Spencer verbindet zwei verschiedene Passagen aus Clemens von Alexandriens *Stromata* Buch V: cap. III, 19.3 und cap. VI, 41.2, siehe Clemens Alexandrinus, *Stromata* Buch I–VI, ed. Otto Stählin, 4th ed. (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), 338 und 354.

göttlichere, über die Fassungskraft des gemeinen Mannes hinausgehende Philosophie und mit den Augen des Geistes in den höheren Sinn der Gesetze eindringen sollten."[66]

Gottes wohlmeinender Betrug bestand also darin, das Prinzip der Mysterien [ainigmata] bzw. der doppelten Religion von den Ägyptern zu übernehmen.

In zahllosen Vermerken führt Spencer diesen Gedanken der List Gottes auf die Akkommodationslehre der Kirchenväter zurück. Seinem Werk stellt er als Motto folgendes Zitat aus einem Brief des ägyptischen Mönchs Isidor von Pelusium (um 400) voran:[67]

hosper tes men selenes kales ouses, ou tou Heliou kreittonos, heis estin ho demiourgos; houto kai palaias kai kaines diathekes heis nomothetes, ho sophos, [kai prosphoros] kai katallelos tois kairois, nomothetesas

Quemadmodum et pulchrae Lunae, et pulchrioris Solis, unus idemque effector est; eodem modo et Veteris et Novi Testamenti unus atque idem est Legislator, qui sapienter, [] et ad tempora accomodate, leges tulit

Wie der schöne Mond und die noch schönere Sonne ein und denselben Schöpfer haben, so gibt es auch nur einen einzigen Gesetzgeber für das Alte und Neue Testament, der die Gesetze weise, [so wie es zuträglich ist] und mit Rücksicht auf die zeitlichen Umstände erließ.

Die christliche Erklärung des Gesetzes verweist auf Gottes Weisheit und Güte, der sich in seiner Gesetzgebung den Menschen anbequemt, „akkommodiert" hat, indem er ihnen, die nun einmal Riten gewöhnt waren, Riten gab anstatt ihnen eine ritenfreie, nur auf Glauben, Gerechtigkeit und Anbetung beruhende Religion zuzumuten, für die sie noch nicht reif gewesen wären, die Wahrheit aber, zu der sie im Laufe der Jahrtausende heranreifen sollten, als geheime Bedeutung in die hieroglyphische Form der Gesetze versteckte. Das Konzept der doppelten oder Mysterienreligion erwächst daher logisch aus der Akkommodationslehre und entwickelt sich im 17. Jahrhundert im Rahmen einer Forschungsrichtung, die man vielleicht „Paganologie" oder „Heidenforschung" nennen kann: die Wissenschaft des Heidentums, das Studium heidnischer Geschichte, Kulturen, Religionen. Ziel der Paganologie war die Erforschung des historischen Kontexts, auf den Gott in seiner Offenbarung Rücksicht genommen hat. Daher ist die Paganologie von Haus aus ein theologisches Projekt, wie säkular auch immer die Forschungen und Spekulationen sein mögen, die letztlich aus ihr erwuchsen, und nicht zu verwechseln mit den humanistischen Studien, die sich mit den Heiden um ihrer selbst und um des klassischen Rangs ihrer kulturellen Hinterlassenschaften beschäftigen. Spencer wendet sich als Theologe, nicht als Historiker, den alten Ägyptern zu; er fragt nach den historischen Bedingungen und Begründungen der Mosaischen Gesetze und will Gottes Absichten auf die Sprünge kommen, der erst sein Volk nach Ägypten führte und ihm dann eine Fülle „ägyptischer" Gesetze gab.

[66] *Judaeorum plebem quidem, ritibus omnibus quomodo Legum ipsarum verbis concepti erant, Moses obstrictam, teneri iussit. Caeteros autem, quorum mens esset virtusque firmior, cùm eo cortice liberatos esse, tum ad diviniorem aliquam et hominum vulgo superiorem Philosophiam assuescere, & in altiorem Legum earum sensum mentis oculo penetrare, voluit. Praep. Evang.* l. 7 cap. 10, p.m. 378, zitiert nach Spencer, Bd.1, 156 (= VIII 10, 185. K. Mras (Hg.), *Die Werke Eusebius 8, Die Praeparatio Evangelica I*, Berlin 1982, 454 (Aristobulos, fr. 2).

[67] Isidor Pelusiota lib. 2, epist. 133 = J. P. Migne (Hg.), Patrologia Graeca, Paris 1864, Bd. 78, 575f. Nach *sophos* läßt Spencer „kai prosphoros" weg, vielleicht weil es ihm unverständlich war; die Patrologia Graeca übersetzt „et consentanee". *prophoros* heißt „passend, zuträglich, angemessen".

V: Religionsgeschichte als List Gottes: Maimonides

In dieser Verbindung von historischer Heidenforschung und theologischer Akkommodationslehre sah Spencer sein großes Vorbild in dem jüdischen Philosophen Rabbi Moses ben Maimon genannt Maimonides (1135–1204). Von ihm übernahm er das Konzept der „List Gottes", das auch bei Maimonides im Zusammenhang einer Akkommodationslehre steht.[68] In seinem *Führer der Verirrten* entwickelt er das Prinzip der historischen Erklärung, das ihn in letzter Konsequenz zum Religionshistoriker macht.[69] In diesem Buch geht es um die Begründung der biblischen oder mosaischen Gesetze (*ta'amej ha-miṣvot*). Es gibt drei Typen von Gesetzen, moralische, juristische und rituelle, *mi ṣvot*, *mischpatim* und *chukkim* oder *moralia*, *iudicialia* und *caeremonialia*, wie sie bei Thomas von Aquin heißen, dessen Traktat *De legibus* intensiven Gebrauch von Maimonides' *Führer der Verirrten* macht. Die moralischen und juristischen Vorschriften lassen sich vernunftgemäß begründen, sie sind sittlich oder politisch vernünftig. Die Ritualgesetze dagegen gelten als unbegründbar, weshalb es in der jüdischen Orthodoxie auch verboten ist, hier nach Gründen zu forschen. Damit konnte Maimonides sich aber nicht abfinden. Völlig grundlose, unvernünftige Gesetze zu erlassen, das konnte Gottes Sache nicht sein. Wo sich keine Vernunftgründe auffinden lassen, muß man nach historischen Gründen suchen. Der Begriff der historischen Erklärung, wie er von Maimonides eingeführt wird, stellt sich bereits in einen frontalen Gegensatz zur biblischen Konzeption von Offenbarung. Offenbarung wird biblisch als ein wunderbares und in jeder Hinsicht außer-ordentliches Eingreifen Gottes in die Geschichte verstanden, das gewissermaßen quer zum langsamen Ablauf der Zeiten und zur natürlichen Entwicklung steht und, diese durchschneidend, neue Epochen setzt. Maimonides dagegen modelliert seinen Begriff von Gottes Handeln in der Geschichte nach dem Vorbild von Gottes Schöpfertum in der Natur. Hier gibt es keine abrupten Kontraste, plötzlichen Kehrtwendungen und irrationalen Erscheinungen. Alles ist organisch aufeinander abgestimmt und geht in gleitenden Übergängen auseinander hervor. *Natura non facit saltus*, die Natur macht keine Sprünge. Von einem Extrem kommt man nur durch eine Folge unendlich feiner Übergänge und umständlicher Umwege zum anderen. So hat man sich auch die Offenbarung vorzustellen: als einen Prozeß gleitenden Wandels und natürlichen Wachstums.[70] Die

[68] S. dazu S. D. Benin, „The Cunning of God and Divine Accommodation" in *The Journal of the History of Ideas* 45, 1984, 179–192 sowie Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, *Berkeley* 1993, 141–144. Den allgemeinen Weg der Idee der List Gottes bzw. der Vernunft von Maimonides bis Hegel zeichnet Funkenstein in seinem Buch *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the seventeenth century*, Princeton 1986, 222–271 nach, vgl. auch seine älteren Werke *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters*, München 1965 und „Gesetz und Geschichte. Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin", in: *Viator* 1, 1970, 147–178. Benin verweist a.a.O., 183 auch auf Johann Chrysostomos, der davon spricht, daß Gott *dia tes sophotátes methodou*, „durch eine ausgeklügelte Strategie", die Juden von der Idolatrie abgebracht habe und zitiert eine Fülle weiterer patristischer Quellen, insbesondere zur Frage der jüdischen Opferbräuche als Zugeständnis Gottes. Was die Frage nach säkularisierten Formen des Akkommodationsbegriffs angeht, die in Hegels „List der Vernunft" gipfeln, verweist Benin auf Vicos Begriff der *providentia*: 190 f., mit Anm. 68.

[69] Shlomo Pines, *The Guide of the Perplexed (Dalalat al-ha'irin)*, by Moses Maimonides (Chicago: Chicago UP, 1963.

[70] Ich folge hier Daniel Krochmalnik, „Der Sinn der Opfer. Nach dem ‚Führer der Verirrten III, 32", in: *Der Landesverband der Israelit. Kultusgemeinden in Bayern*, 11. Jg. Nr. 73, Juni 1997, 21–24.

Logik gleitender Übergänge zeigt sich in allen „Werken Gottes (*peulot ha-elohijot*) oder der Natur (*tiwᶜijot*)." Darin besteht die „List", „Weisheit" und „Strategie" göttlichen Handelns, seine Akkommodation an die irdischen Verhältnisse.[71] Damit destruiert Maimonides die konventionelle Unterscheidung zwischen Natur und Offenbarung. Als geschichtliches Phänomen ist auch die Offenbarung „natürlich gewachsen." Freilich gelten auch umgekehrt sowohl das natürliche Wachstum als auch die Geschichte als Offenbarung göttlichen Handelns.

Aufgrund dieser theologischen Prämisse wandte sich bereits Maimonides einer Art von religionsgeschichtlichen Forschung zu. Wenn man Gottes Gründen auf die Spur kommen will, muß man die geschichtliche Situation kennen, auf die Gott sich so geschickt, weise, listig und gnädig eingelassen hat. Man könnte es auch so formulieren: Da Gott seine Absichten in der Geschichte versteckt hat, wird historische Forschung zur theologischen Aufgabe oder läßt sich als solche legitimieren. Gottes feine Rücksichtnahme auf die Gewohnheiten und die Fassungskraft seines Volkes ließ ihn davon Abstand nehmen, ihm die wahre Religion in ihrer ganzen abstrakten Reinheit zu offenbaren. Vielmehr paßte er die Wahrheit den historischen Umständen an und übermittelte sie seinem Volk in Formen, die sich nur aus diesen Umständen heraus erklären und darauf angelegt waren, erst im Zuge eines jahrtausendelangen Entwicklungsprozesses einer geläuterteren Gotteserkenntnis zum Durchbruch zu verhelfen. Wer die Gesetze erklären will, muß die heidnische Religion erforschen, die den geschichtlichen Kontext der Offenbarung bildete.

Im Zuge dieser religionsgeschichtlichen Forschungen stieß Maimonides in dem Buch *Der Ackerbau der Nabatäer* (arab. *al-filâha al-nabatiyya* hebr. *ha-avoda ha-nabatit*) von Ibn Wahshiyya, einem Autor des 10. Jhs. auf die Religion der „Sabier".[72] Die Sabier werden zwei- oder dreimal zusammen mit Juden und Christen im Koran erwähnt als ein Volk, das an Gott glaubt und dadurch vom Gesetz geschützt wird.[73] Im 17. Jahrhundert wurden die Sabier meist mit den Persern, Zoroastriern oder „östlichen Chaldäern" in Verbindung gebracht, und ihre Religion wurde als Astrologie und götzendienerische Verehrung der Himmelskörper beschrieben.[74] In neuerer Zeit dachte man an die Mandäer oder eine ähnliche Bewegung;[75] Amos Funkenstein sah in ihnen die „kleinen Überreste einer gnostischen Sekte des 2. oder 3.Jahrhunderts n.Chr.".[76] Um 830 wurde der Ausdruck von Leuten in Harran in Anspruch genommen, die sich dort als echte „Heiden" halten konnten und den babylonischen Mondgott Sin verehrten. Angesichts der islamischen Bedrohung behaupteten sie, die im Koran erwähnten Sabier zu sein und verwiesen auf die hermetischen Schriften als ihre heilige Schrift.[77] Gegen 1050 jedoch wurden auch sie gezwungen, zum Islam überzutreten und verschwanden als Sabier von

[71] G. Stroumsa verdanke ich den Hinweis auf F. Dreyfus, „La condescendance divine (*synkatabasis*) comme principe herméneutique de l'Ancien Testament dans la tradition juive et dans la tradition chrétienne," *Suppl. to Vetus Testamentum* 36 (1993), 96–107.

[72] Zur Frage des Verhältnisses zwischen „Sabiern" (Zabii) und „Sabaeern" (Sabaei) gibt es eine lange Erörterung bei Spencer, 211–213.

[73] Koran 2:59 cf. 5:73 and 22:17.

[74] Für Nachweise s. *Moses der Ägypter*, 297f. Anm. 147.

[75] S. D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 Bände (St. Petersburg: 1856).

[76] Funkenstein, *Perceptions* 144.

[77] Walter Scott, *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus* (1929; repr. Boston: Shambhala 1993), 97–108.

der Bildfläche. Maimonides, der ein Jahrhundert später schrieb, bezog sich mit diesem Ausdruck auf die Astrologen und Hermetiker in Harran, die durch ihre Bücher bekannt blieben[78] und die er als letzte Vertreter einer einstmals, zu Abrahams Zeiten, weltumspannenden Religionsgemeinschaft verstand. Für ihn war das Heidentum nicht einfach ein Sammelbegriff für alle im Zeichen der Unwahrheit ausgegrenzten Religionen, sondern eine eigene Religion, was für ihn gleichbedeutend war mit einer ethnischen Identität als Gemeinschaft, Volk oder Nation, eben den „Sabiern", der *'ummat Sabi'a*.

Maimonides hatte ausgezeichnete Gründe, sich in seiner Rekonstruktion eines historischen Kontexts für das Gesetz an die Sabier zu halten anstatt an die von der Exodustradition her wesentlich näherliegenden Ägypter. Es ist nämlich gerade die völlige Bedeutungslosigkeit der Sabier, die seinen Zwecken entgegenkommt. Er erklärt die Funktion der Ritualgesetze als eine Art Vergessenskunst[79], eine Entziehungskur von der „sabischen" Idolatrie. Die wirksamste Art, eine Erinnerung auszulöschen, besteht darin, sie mit einer Gegenerinnerung zu überlagern. Das ist eine Strategie, die sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene funktioniert. Daher ist das beste Mittel, einen heidnischen Ritus in Vergessenheit geraten zu lassen, die Einsetzung eines anderen, möglichst entgegengesetzten Ritus. Die Christen folgten demselben Prinzip, als sie ihre Kirchen auf heidnischen Tempelruinen errichteten und ihre Feste auf heidnische Festtage legten. Die Sabier hatten den religiösen Raum mit jeder Art von Riten ausgefüllt. Diese Riten bildeten die vorhergehende Schrift, auf die Gott Rücksicht nahm. Gottes „List und Weisheit" bestand darin, die neue Schrift seiner Ritualgesetze so anzuordnen, daß die alte genau überdeckt und unlesbar wurde, so daß die Sabier „alle diese Riten und Kulte, die sie für die Götzen vollzogen hatten, nun zu Ehren Gottes vollziehen mußten"[80] Das ist nach Maimonides der Sinn der normativen Inversion. Die Gesetze werden nicht im leeren Raum erlassen; sie nehmen Bezug auf vorhandene Gesetze, die sie durch Verkehrung ins Gegenteil auslöschen. Die göttliche „Strategie" war so erfolgreich, daß die Sabier und ihre einst mächtige Religion in Vergessenheit fielen.

Das Gesetz oder vielmehr die gesamte biblische Religion als eine komplexe Praxis von Kultbräuchen, Riten und Lebensregeln bekommt im Licht dieser Theorie einen doppelten Boden. Sie erscheint als das historische, zeitbedingte Gefäß einer zeitlosen Wahrheit, die in ihr verborgen ist und sich erst in einem langen Prozeß der Läuterung, der Entwöhnung von der Idolatrie und der Umkehr zur reinen Gotteserkenntnis allmählich durchsetzen wird. In diesem Zusammenhang spricht Maimonides von der List Gottes. Mit dieser List kommt eine esoterische Dimension und eine historische Perspektive in die biblische Religion, die der heidnischen oder „sabischen" Religion vollkommen abging. Diese war reiner Götzendienst ohne Wahrheitskern. In der biblischen Religion wird dieser Dienst mit all seinen Riten von den Götzen ab- und auf Gott umgelenkt und

[78] S. Scott, *Hermetica*, 103–105.

[79] Harald Weinrich, *Gibt es eine Kunst des Vergessens?*, Jacob Burckhardt-Gespräche auf Castelen 1, Basel 1996, plädiert gegen Umberto Eco, „An Ars Oblivionalis? Forget it!," *PMLA* 103 (1988): 254–61 (Ital. „Ars Oblivionalis," *Kos* 30 (1987), 40–53) für die Existenz einer Kunst des Vergessens. Beide beziehen sich jedoch auf die Ebene des individuellen Vergessens, während ich mich auf die Ebene des kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnisses beziehe. Auch in seinem Buch *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, geht Weinrich nur auf das individuelle Vergessen ein.

[80] *Ut omnes isti cultus aut ritus, qui fiebant in gratiam imaginum, fierent in honorem Dei* – so übersetzt Spencer den Kommentar von Rabbi Shem Tov ben Joseph ibn Shem Tov zu Maimonides' *Führer der Unschlüssigen*.

zu einer zeitbedingten Verpackung reduziert für eine Wahrheit, die den Heiden vollkommen abgeht und die auch dem auserwählten Volk nicht unmittelbar mitgeteilt werden kann.

So kann Maimonides nicht nur als der Begründer der Paganologie gelten, sondern auch als ein früher Vertreter der *duplex religio*-Theorie. Allerdings ist es bei ihm, wie wir gesehen haben, nur die biblische Religion, die sich durch solche Doppelbödigkeit auszeichnet, während die heidnische Religion flach und einfältig ist. Im 17. und 18. Jahrhundert dagegen wird gerade die heidnische und insbesondere die ägyptische Religion als *religio duplex* vorgestellt. Ansonsten aber finden sich die entscheidenden Elemente der *religio duplex* Theorie schon bei Maimonides. Ich zitiere Maimonides in der Zusammenfassung von Moshe Halbertal: „Maimonides' Gedanke einer unabdingbaren, in der Natur der Sache liegenden Esoterik gründet sich auf die Vorstellung einer unüberbrückbaren Spaltung zwischen der aufgeklärten Elite und der unwissenden Masse. Der unkörperliche abstrakte Gottesbegriff konnte den Massen nicht auf exoterische Weise vermittelt werden, weil sie unfähig sind, eine nichtmaterielle Wirklichkeit zu begreifen. Außerdem würde ein solcher Gottesbegriff und die entsprechende natürliche Theologie die soziale Ordnung gefährden, die nun einmal auf dem Glauben an die göttliche Vorsehung und Vergeltung beruht. Ein verbreiteter Glaube an einen persönlichen Gott, der die Gerechten belohnt und die Bösen bestraft, ist die primäre Motivation zur Aufrechterhaltung der Normen, auf denen soziale Ordnung beruht. Eine natürliche Theologie im aristotelischen Sinne wäre für die Uneingeweihten gefährlich."[81] Soweit Halbertals Resumée von Maimonides. Jedenfalls haben wir hier die Theorie der duplex religio bereits vollkommen im Sinne der Aufklärung vor uns. Eine genauere Entsprechung läßt sich kaum denken insbesondere zu den Auffassungen der englischen Deisten. Es scheint mir evident, daß die Theorie der doppelten Religion mit ihrer Unterscheidung einer exoterischen politischen und einer esoterischen philosophischen Theologie auf Maimonides zurückgeht.

Wie ist es nun aber zu erklären, daß nicht bereits Maimonides mit seinem Projekt einer historischen Erklärung der Gesetze, sondern erst Spencer mit seiner Wiederaufnahme dieses Projekts einen irreversiblen Historisierungsschub auslöste, der von der Historisierung der Ritualgesetze ausgehend schließlich zu einer, von Spencer selbst weder in Kauf genommenen oder gar angestrebten, Historisierung der Offenbarung führte. Wie ist diese Zeitverschiebung zu erklären? Wie konnte ein und dasselbe Prinzip historischer Erklärung im 17. Jahrhundert einen Paradigmenwechsel auslösen und zu einer durchgreifenden Relativierung und Historisierung der biblischen Religion führen, aber nicht im 12. Jahrhundert?

Es kam Maimonides wohl nicht in den Sinn, daß seine Methode historischer Erklärung der zeitlosen Geltung des Gesetzes schaden könnte. Historisches und legalistisches Denken sind Gegensätze. Solange ein Gesetz gilt, hat es keinen Zeitindex. Vor Gericht kommt es nur darauf an, ob ein Gesetz in Kraft ist und nicht, ob es vor fünfzig Jahren oder erst unlängst erlassen wurde. Kommentare mögen die historischen Umstände seiner Entstehung behandeln, um seinen Sinn aufzuhellen. Aber das ist ein anderer Diskurs; vor Gericht würde diese Form historischer und kontextueller Erklärung eines Gesetzes kaum als Argument benutzt werden können, ein auf das betreffende Gesetz gegründetes Urteil anzufechten. Die Römer legten allerdings großen Wert auf die histo-

[81] Moshe Halbertal, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge (Mass.), 1997, 34.

rischen Umstände und den ursprünglichen Sinn des Gesetzes (im Unterschied zu seiner wörtlichen Formulierung).[82] Aber die Absichten dieser Form historischen Denkens waren im Grunde konservativ. Die Geschichte wurde erforscht, um das Gesetz zu bewahren, nicht um es abzuschaffen. Ein Gesetz wurde bewahrt, indem der ursprüngliche Sinn oder der Tatbestand, auf den es ursprünglich gemünzt war, soweit verallgemeinert wurden, daß seine überhistorische Relevanz zu Tage trat. Das war auch die Methode des Maimonides. Er behauptet, daß der ursprüngliche Zweck des Gesetzes die Zerstörung der Idolatrie war, und demonstriert diese These durch Rekonstruktion der historischen *circumstantiae* mithilfe der Sabier. Seine Absicht ist jedoch konservativ: er will das Gesetz bewahren. Daher verallgemeinert er den Begriff der Idolatrie so weit, daß er über den Untergang der Sabier hinaus eine überhistorische Gefahr und Versuchung bezeichnet, und gelangt zu seinem wohlbekannten rein philosophischen und ahistorischen Konzept von Idolatrie.[83] Für Maimonides bleibt das Gesetz in Kraft trotz des Verschwindens seiner historischen Bedingungen, weil Idolatrie, recht verstanden, eine zeitlose Versuchung darstellt. In dieser Welt kann das Judentum nur als Gegenreligion existieren, die sich der ständig gegebenen Versuchung zur Hingabe an und Verstrickung in diese Welt entgegenstellt. Im Kontext rechtlichen Denkens dient also die historische Begründung dem letztlich ahistorischen Zweck, das Gesetz zu entzeitlichen, seinen Zeitindex unsichtbar zu machen und seine zeitlose Geltung zu erhalten.

Ein „historisches Gesetz" ist per definitionem ein Gesetz der Vergangenheit, das nicht länger in Kraft ist. Es interessiert den Historiker, aber nicht den Rechtsanwalt. Der juristische, oder um einen im gegenwärtigen Zusammenhang passenderen Begriff zu verwenden, „halachische" Gebrauch der Vergangenheit ist ahistorisch, weil er verhindern will, daß das Gesetz historisch wird.[84] Maimonides argumentierte im Rahmen halachischen Denkens. Er würde nicht zugestehen, daß nach dem Untergang der Sabier das Gesetz irgendetwas von seiner Geltung verloren hätte. Seine Historisierung des Gesetzes geht niemals so weit, es als „historisch" darzustellen. Spencer dagegen ging über den Rahmen halachischen Denkens hinaus und argumentierte im Rahmen historischen Denkens. Darin liegt der entscheidende Unterschied zwischen diesen beiden Verfahren historischer Erklärung. Spencers Methode historischer Kontextualisierung gründet sich auf den christlichen Evolutionismus, der nicht nur einen Ursprung, sondern auch ein Ende des Gesetzes kennt. Spencer bewunderte Maimonides' Rationalisierung und Historisierung des Gesetzes, konnte aber nicht verstehen, warum die jüdischen Leser des Maimonides daraus nicht den für ihn offenkundigen Schluß ziehen: „Wenn doch die heutigen Juden, die die Zeiten dieses selbigen Moses in so hohen Ehren halten, auf diese Worte acht hätten! Denn dann würde sich der geistige Eifer, mit dem sie diese Riten betreiben, sogleich abkühlen; und sie würden unseren Messias nicht mit solchen

[82] Funkenstein, *Perceptions*, 17. Ich danke Gesine Palmer für eine klärende Korrespondenz über diesen Punkt. In ihrem Brief vom 5.5.1995 machte sie mir klar, daß halachisches Denken bestrebt ist, die Gültigkeit eines Gesetzes auch unter veränderten historischen Umständen nachzuweisen. So gesehen läuft historische Deutung nicht auf Aufhebung, sondern im Gegenteil auf Bewahrung eines Gesetzes hinaus. Die Unterscheidung zwischen einem historischen Fall A und dem gegenwärtigen Fall B dient der Auffindung eines gemeinsamen Nenners C, der als Sinn des Gesetzes festgestellt wird.

[83] Siehe Moshe Halbertal und Avishai Margalit, *Idolatry*, Cambridge, Mass., 1993.

[84] Vgl. jedoch Funkenstein, *Perceptions* 16–18, der in der juristischen Argumentation eine Quelle des Geschichtsbewußtseins erblickt.

Flüchen und Verwünschungen verfolgen, weil er das Mosaische Gesetz abgeschafft hatte, nachdem doch dessen Gründe verschwunden waren."[85]

Was Spencer verborgen blieb, war die Tatsache, daß Maimonides zwar den Begriff der Offenbarung historisierte, den Begriff der Idolatrie dagegen enthistorisierte. Genau wie Spencer unterscheidet bereits Maimonides zwei „Zielsetzungen" des Gesetzes, von denen die eine seinen literalen, die andere seinen mystischen Sinn darstellt. Das „erste Ziel" ist die Abschaffung der Idolatrie, das „zweite Ziel" die Einrichtung einer gerechten Gesellschaftsordnung. Dieses zweite, politische Ziel gilt bei Maimonides als Nahziel und literaler Sinn des Gesetzes, das erste, theologische, als Fernziel und mystischer Sinn.[86] Die Einrichtung einer gerechten Gesellschaftsordnung war mit der auf das Gesetz gegründeten Verfassung Israels erreicht. Die Überwindung der Idolatrie aber liegt in weiter Ferne. Spencer übernimmt von Maimonides die Theorie einer doppelten Zielsetzung. Auch er unterscheidet „primäre" und „sekundäre" Zielsetzungen. Auch er sieht in der Abschaffung der Idolatrie das erste Ziel des Gesetzes. Dieses Ziel war für ihn jedoch mit der Vernichtung des Heidentums erreicht. Daher versteht er dieses als das Nahziel. Auf dem Boden der christlichen Tradition identifiziert er das zweite Ziel, das bei ihm zum Fernziel wird, mit der Vorausdeutung (adumbratio) auf das Christentum. Den literalen Sinn des Gesetzes erblickt er in der „Erziehung zu Gott", den mystischen in der „Erziehung zu Christus und zum Evangelium": *Adeo ut lex Mosis, sensu literali sumpta, paedagogus esset ad Deum; sensu vero mystico spectata, non raro ad Christum et Evangelium.*[87]

Die große Neuerung von Spencer gegenüber Maimonides besteht in der These, daß bereits die heidnische und nicht erst die hebräische Religion diese Zweiteilung in innen und außen, literalen und mystischen Sinn aufgewiesen habe. Zu dieser Erkenntnis zwang ihn seine Identifizierung der Sabier mit den Ägyptern, denn die ägyptische Religion galt in den griechischen Quellen, auf die er sich hierfür vor allem stützte, als das Paradigma einer doppelten oder Geheimnis-Religion. Wie sich diese Struktur bei den Ägypten inhaltlich füllte, was hier als „literaler" und was als „mystischer Sinn", überließ er offenbar Cudworth im einzelnen dazustellen, der den literalen Sinn, die Außenseite der Religion als Polytheismus, Tierkult und Idolatrie bestimmte und den mystischen Sinn in der Lehre der All-Einheit, des Hen kai Pan erblickte. Diese Deutung der ägyptischen und allgemein heidnischen Religion übernahm Warburton und spitzte sie im Sinne einer mutuellen Negation zu. Die polytheistische Außenseite der Religion stand in schärfstem Gegensatz zur mono- oder pantheistischen Innenseite. Daher, und nicht nur aufgrund der beschränkten Fassungskraft der breiten Menge, mußte die Innenseite, der mystische Sinn geheimgehalten werden. Seine Preisgabe hätte die politische Ordnung zerstört, die nur auf der Fiktion helfender und strafender Gottheiten basierte. Daß Warburton nun seinerseits Maimonides umdrehte und die Ansicht vertrat, die Struktur der doppelten Religion sei das ausschließliche Kennzeichen der heidnischen Religion, während die biblische Religion im Licht der Offenbarung auf das Ge-

---

[85] *utinam Judaei hodierni, qui tot laureis Mosis huiusce tempora redimire solent, ad haec verba mentes adverterent! Tunc enim fervor illi animi quo in ritus Mosaicos feruntur, statim refrigesceret; nec Messiam nostrum (cuius nomen unguentum effusum est) tot maledictis & convitiis proscindere vellent, quod Mosis Leges, earum ratione iam cessante, penitus abrogaverit* – Spencer, *De Legibus*, Bd. 3, 12.

[86] S. dazu Sara Stroumsa, Entre Harran et el-Maghreb: la théorie maimonidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes, Ms. 1999, 3. 8.

[87] Buch I, 165. Auf Gal 3,24 hatte Spencer bereits S. 154 verwiesen.

heimnis verzichten könne, hat niemand weiter groß beachtet. Reinhold jedenfalls geht darin auf Spencer zurück, daß er die biblische wie die ägyptische Religion als Geheimnisreligion oder „Freymaurerey" deutet. Den literalen Sinn bildete jeweils die politische und poetische Theologie der Hieroglyphen und Allegorien, in Ägypten die polytheistischen Bilder und Mythen, bei den Hebräern die Gestalt des „Nationalgottes" Jehova mit seinen Gesetzen und den Erzählungen seines geschichtlichen Eingreifens. Den mystischen Sinn bildete in Ägypten wie in Israel die erhabene Idee des All-Einen, des Gottes der Philosophen.

Im Rückblick erweist sich Spencer als die modernste Gestalt in diesem Diskurs. Er enthält sich jeglicher Projektion, was den mystischen Sinn der Riten angeht. Er liest weder den Gott der Philosophen, noch eine philosophische Theorie der Idolatrie in sie hinein. Seine Deutungen halten sich im Raum der Geschichte. Darin ist er der Vorläufer, nicht der deistischen oder pantheistischen Freimaurerei, die ihn als ihren Helden reklamiert, sondern des liberalen historisch-kritischen Protestantismus, der „historischen Schule", die ihn vergessen hat.